Encyklopädie

der

philosophischen Wissenschaften.

Von

Dr. Heinrich Ritter.

Dritter Band.

Göttingen,
Verlag der Dieterichschen Buchhandlung.
1864.

Inhalt.

Dritter Theil.

Die moralischen Wissenschaften.

Anm. Der Dualismus in der Moral. Er wurzelt in der Annahme einer der vernünftigen Seele fremdartigen Natur. Die relativen Güter; die äußern und die innern Güter in ihrem Zusammenhang. Der Vorwurf gegen die Güterlehre, daß sie die Selbstsucht begünstige. S. 120.

209. Die transcendentale Einheit des höchsten Guts läßt sich nur in der Vielheit der Güter erkennen. Die Eintheilung der Güter ist aus dem Verhältniß der Vernunft zur Natur zu entnehmen. S. 124.

Anm. Der Eintheilungsgrund für die Güterlehre ist nicht aus dem Begriff des höchsten Guts, sondern aus dem Begriff des sittlichen Lebens zu entnehmen. Die Ausführung der Güterlehre ist von den natürlichen Bedingungen des sittlichen Lebens abhängig. S. 126.

210. Das Wandelbare und das sich gleich Bleibende in den Ansichten über die sittlichen Güter. Die Schwierigkeiten in der Feststellung des Verhältnisses zwischen Ethik und Geschichte der Vernunft. S. 128.

Anm. Die Kategorien der moralischen Wissenschaften in Vergleich mit den Kategorien der Metaphysik und der Physik. Die Ethik als Wissenschaft von den Grundsätzen der Culturgeschichte. Die Culturgeschichte liefert die Beispiele für die Ethik. S. 131.

211. Die Geschichte als eine Moral in Beispielen und die philosophische Construction der Geschichte. Beide führen aus denselben Gründen zur Entstellung der Geschichte. S. 135.

Anm. Mittlere Stufen zwischen der exemplificirenden Moral in der Geschichte und der philosophischen Construction derselben. In der Geschichte ist vieles relativ unbedeutend, absolut unbedeutend aber nichts. S. 137.

212. Die Ansicht, daß die Moral eine Abstraction aus der Geschichte sei, beruht auf Empirismus. Seine Verbreitung in allgemeinen Theorien, in der gewöhnlichen Meinung und in den positiven moralischen Wissenschaften. Der Werth des Positiven in der Moral und das Ungenügende in seinen Vorschriften. S. 138.

Anm. Die allgemeinen sensualistischen Theorien in der Moral. Die besondern positiven moralischen Wissenschaften, besonders die positive Rechtslehre und die positive Religionslehre. Ihr Gegensatz gegen Naturrecht und natürliche Religion. S. 140.

213. Das richtige Verhältniß der Erfahrung und der Philosophie in den moralischen Untersuchungen. Die Resultate der Geschichte und die Philosophie der Geschichte. S. 146.

Anm. Die Unzuverlässigkeit der Geschichte; ihr Maßstab in den Resultaten der gegenwärtigen Cultur. Die empirischen Voraussetzungen in der Construction der Geschichte. Die allgemeinen Grundsätze für die Geschichte. S. 149.

Kap. 2. Die sittlichen Güter im Allgemeinen.

fung auf Waare. Einfluß des Stats auf Geld und Credit. Vergleichung des Geldes und des Credits mit der Sprache und der Schrift. Die Verwerflichkeit der Eintheilung der Stände in höhere und niedere. S. 245.

230. Grade in der Unbeweglichkeit und der Beweglichkeit der Güter. Die Person und die Werkzeuge ihres Wirkungskreises. Das Hauswesen und der Grundbesitz. Die Güter des Marktes. S. 249.

Anm. Unbewegliche und bewegliche Güter in physischem und ethischem Sinn. Die verschiedenen Culturstufen des nomadischen Lebens, des festen und des durch den Handel beweglichen Hauswesens. Heilighaltung des Hauswesens und Heilighaltung des Credits. S. 251.

231. Die ungleiche Vertheilung der Güter. Reichthum und Armuth. Die Wohlthätigkeit eine allgemeine Sache. S. 255.

Anm. Reichthum und Armuth auf verschiedenen Culturstufen verschieden. Öffentliche Armenpflege private Wohlthätigkeit. Gastfreundschaft. Der Einfluß des Stats auf die öffentliche Armenpflege. Verhältniß der Kirche zur Wohlthätigkeit. S. 258.

232. Einheit und Vielheit der Güter der abbildenden Thätigkeit. Verschiedene Gesichtspunkte der Logik und der Ethik in der Betrachtung der abbildenden Thätigkeit. S. 262.

233. Die Entwicklung des Bewußtseins geht vom Gemeingut aus und die Untersuchung seiner Arten muß zuerst die Gemeingüter des Bewußtseins treffen. S. 264.

Anm. Das Vertrauen auf die Naturgaben. Die Gemeingüter im Unterricht der Natur und in der Ueberlieferung der Menschen. Gefahren der traditionellen Bildung. Die Aneignung des Unterichts und die Mittheilung des Bewußtseins ohne Tausch der Güter. S. 267.

234. Die Gesammtbildung des Bewußtseins in empirischer und speculativer Erkenntniß. Die Aneignung derselben im Gemüth ohne Beschränkung auf besondere Zweige der Arbeit. S. 271.

Anm. Die Vertheilung der Fächer in der Bildung des Bewußtseins und die Virtuosität in diesen Fächern fließt nur aus der Verbindung der abbildenden mit der anbildenden Thätigkeit. S. 274.

235 Die Beschränkungen unseres Denkens in unserm Beruf. Die Wünsche unseres Gemüths als ihre Ergänzungen. S. 277.

Anm. Die geniale Einseitigkeit und die Harmonie der Bildung. S. 280.

236. Die Arbeit und die Muße in der Entwicklung des Bewußtseins. S. 282.

Anm. Physische Anknüpfungspunkte für den Wechsel zwischen Arbeit und Muße. Die größern Zeiträume für die Muße. Verschiedenheiten der alten und der neuern Moral in ihrer Beurtheilung. S. 285.

237. Die Verständigung im Kreise unserer Art durch die Sprache

Dritter Theil.

Die moralischen Wissenschaften.

Erstes Kapitel.

Das sittliche Leben und die verschiedenen Standpunkte in der Beurtheilung desselben.

191. In der Wechselwirkung der Dinge leitet die Natur die Processe des Lebens ein, in welchen die Individuen mit Mitteln ausgerüstet werden ihr natürliches Vermögen zu entwickeln und zur Wirklichkeit zu bringen. Diese Mittel zu gebrauchen zu ihrem Zweck ist die Aufgabe der Individuen in ihrem freien Leben, in den Thaten, welche ihnen mit vollem Rechte zuzurechnen sind. Ihre Aufgabe könnte einfach scheinen, denn sie sollen nichts weiter, als was in ihrer individuellen Natur liegt, zur Wirklichkeit bringen, in ihren freien Thaten sich aneignen, so daß es in ihrem Selbstbewußtsein als ihr Eigenthum sich darstellt. Die Erfahrung aber zeigt uns, daß diese Aufgabe doch nur in einer großen Menge von Werken des freien Lebens sich vollzieht und nur annäherungsweise gelöst wird, so daß selbst die große Zahl der in der Erfahrung vorliegenden Werke nur Andeutungen abgiebt von einer noch viel größern, unübersehlichen Zahl künftiger Leistungen. Der Grund hiervon zeigt sich im Wesen des Individuums, wenn wir seinen Begriff uns entwickeln. Es ist ein Wesen für sich, aber auch ein Wesen seiner Art, seiner Gattung, des Systems der Weltordnung, in welcher es seine bestimmte Stelle seinem Begriff nach empfangen hat. Wenn es in seinem Leben sein Wesen zur Wirklichkeit und sich zum Bewußtsein bringen soll, so muß es auch alle seine Verhältnisse zur ganzen Welt ordnen und in seinem Bewußtsein sich aneignen. Hieraus

geht die große Mannigfaltigkeit der Aufgaben hervor, welche das freie Leben der Vernunft beschäftigen. Es ergiebt sich auch hieraus, daß sie für alle Individuen unter einen und denselben Gesichtspunkt zu fassen sind, obwohl ein jedes Individuum sie in einer besondern Beziehung auf sich zu lösen hat. Denn jedes soll sich selbst verwirklichen, aber alle sollen auch von ihrer Seite die Ordnung der Welt durch ihr freies Handeln herstellen. Der Ordnung der Natur zu widerstreben würde gegen die Vernunft sein; sie giebt den Grund alles vernünftigen Handelns ab. Von ihr aber müssen wir die Weltordnung unterscheiden, welche von diesem Grunde aus sich entwickeln soll; sie ist noch nicht hergestellt; das freie Handeln der Individuen hat in ihr seine Stelle und soll das Seinige dazu beitragen sie in das Werk zu richten. Hieraus ergiebt sich ein allgemeiner Gesichtspunkt, von welchem aus das Leben der Vernunft in allen Individuen unter dieselbe Aufgabe gestellt wird. Ihm folgt die philosophische Untersuchung über das Leben der Vernunft, welche einen besondern Theil der philosophischen Lehren beschäftigt (100 Anm. 2). Sie muß alle Geschäfte der Vernunft zu umfassen suchen, um sie als Glieder eines und desselben Werkes, der Herstellung der Weltordnung, begreifen zu können. Man pflegt diesen Theil der Philosophie mit den althergebrachten Namen der Ethik, Moral oder Sittenlehre zu bezeichnen, welche jedoch, wie es in ähnlicher Weise mit allen solchen Namen der Fall ist, leicht dazu verleiten können eine zu beschränkte Vorstellung von ihm zu fassen. Denn nicht allein mit den Sitten der Menschen, wie sie sind oder sein sollen, hat er zu thun, sondern auch ihre Gesinnungen, Absichten, Handlungen, alle Weisen in der Entwicklung ihres Bewußtseins und in der Aeußerung desselben im privaten und öffentlichen Leben muß er zu umfassen streben. Die Gesammtheit des vernünftigen Lebens ist sein Gegenstand. Sie so viel als möglich zu erschöpfen würde seine Aufgabe sein; aber völlig sie zu erschöpfen kann die Ethik, wenn wir diesen gebräuchlichen Namen beibehalten, nicht hoffen, weil sie, wie alle Theile der Philosophie, mit einem Ideale der Vernunft zu thun hat, mit einem Zwecke, welcher der Ge-

genwart weder im Sein noch im Bewußtsein erreichbar ist. Sie würde ein getreues, in allen Stücken dem wahren Sein entsprechendes Bild der vernünftigen Weltordnung zu geben haben; aber bei der Beschränktheit der Erfahrung, welche hierzu die Hülfe bieten müßte, kann sie nur darauf ausgehn aus dem allgemeinen, noch unentwickelten Ideale der Vernunft die allgemeinen Grundsätze zu ziehen für unsere Beurtheilung der in der Erfahrung vorliegenden Erscheinungen.

Die Aufgabe des vernünftigen oder sittlichen Lebens ist zunächst eine individuelle. Die von der Natur in das Leben gesetzten und an die Perioden des Lebens gebundenen Individuen haben für ihre Person eine besondere Aufgabe empfangen und sollen sie in den besondern Abschnitten ihres Lebens und in den besondern Lagen, in welche sie sich von der Natur versetzt sehen, zur Lösung bringen. In Rücksicht hierauf werden sich die Vorschriften für das sittliche Leben in das Unendliche zerstreuen. Nicht für alle paßt sich dasselbe. Dem Kinde liegen andere Verpflichtungen ob als dem Greise, andere Naturanlagen erfordern eine andere Pflege, andere Verhältnisse in der Stellung zur Natur gebieten einen andern Gebrauch der Mittel. So erheischen die Naturbedingungen für die Entwicklung des vernünftigen Lebens die größeste Mannigfaltigkeit der sittlichen Gebote. Für jeden besondern Fall ist eine besondere Vorschrift zu geben. Kein allgemeines Sittengesetz läßt sich in derselben Weise auf alle Fälle anwenden. Hierin liegt der Grund, daß die Sittenlehre, je tiefer sie in die Besonderheiten des Lebens eingeht, je mehr sie fruchtbare, praktische Anweisungen für die Ordnung der sittlichen Verhältnisse zu geben sucht, um so mehr in Casuistik sich verliert. Dies würde eine Klippe für sie abgeben, an welcher sie scheitern und in Zerstreuung zerfallen müßte, wenn vor ihr nicht der Gedanke schützte, daß die Mannigfaltigkeit der sittlichen Aufgaben nur von der Verschiedenheit der Naturbedingungen für das vernünftige Leben ausgeht. Die Casuistik gestattet Ausnahmen von der allgemeinen Regel für das sittliche Leben; sie läßt uns bemerken, daß sie in ihrer vollen Strenge nicht geltend gemacht werden kann, weil die Vernunft nicht fordern darf, was unmöglich ist, was die Naturbedingungen versagen. Wir würden aber in Gefahr gerathen über die beständig wiederkehrenden Ausnahmen die Regel zu verlieren, wenn wir nicht bemerkten, daß die Naturbedingungen, welche die Regel beschränken, der sittlichen Schätzung nicht unterliegen und nicht gewollt werden von der Vernunft, sondern nur nicht gehindert werden können. Hierdurch wird

der Wille der Vernunft, welcher auf den Zweck gerichtet ist und ihn als Regel aufgestellt, aufrecht erhalten unter allen Ausnahmen und die Verirrung der Casuistik gemieden, welche in der Formel sich ausgedrückt hat, daß der Zweck die Mittel heilige. Denn die Vernunft will nicht die Mittel, welche der Regel zuwider sind, sondern läßt sie nur zu; die Natur erzwingt sie. Der Zerstreuung der Casuistik setzt sich die Richtung des sittlichen Willens auf den Zweck aller Individuen entgegen, der in der Herstellung der vernünftigen Weltordnung gesucht werden soll. Er ist für alle Individuen derselbe, obwohl er von einem jeden durch andere Mittel und in andern Wegen zu betreiben ist. Diese Mittel und Wege, welche die Casuistik hervorhebt, sollen nicht die Regel abgeben, sondern nur als Ausgangspunkte, welche von der Natur dargeboten sind, benutzt werden um zu dem Zwecke zu gelangen, welcher die Regel des Weges zeigt. Daher können wir auch die Formel nicht billigen, welche als Regel für das vernünftige Leben aufstellt, daß wir der Natur folgen sollen. Wenn sie von den individuellen Naturen ausgeht, welche von der allgemeinen Natur ins Leben gerufen und mit ihren natürlichen Trieben ausgestattet worden sind, welche alsdann auch durch verschiedene Verhältnisse natürliche Antriebe zu verschiedenen Lebenswegen empfangen, so leidet sie an demselben Gebrechen, welches die Casuistik trifft. Daher haben auch die, welche dieser Formel in diesem Sinn gefolgt sind, nur wenig wissen wollen von dem allgemeinen Gesetz der Sitte; sie fürchteten vielmehr die Vorurtheile allgemeiner Vorschriften und meinten, eine jede tüchtige Natur müsse sich ihren eigenen Weg bahnen. Für ihre eigene allgemeine Regel mußten sie freilich eine Ausnahme fordern. Man kann aber auch unter der Natur, welcher wir folgen sollen, die allgemeine Naturordnung verstehen. Ihr müssen wir folgen, so meint man; ihrem Gesetze gehorsam haben wir unsere Dienste der allgemeinen Ordnung der Welt zu weihen. Diese Ansicht der Dinge möchte alles auf das ursprüngliche Gesetz der Natur zurückführen; sie vergißt darüber, daß die Natur die Individuen mit den Mitteln zum Leben ausgerüstet hat und dadurch auf Zwecke deutet, welche im Selbstbewußtsein und im selbständigen Leben der Individuen ausgeführt werden sollen; hierdurch werden die Individuen schlechthin zu dienenden Mitteln für das Allgemeine herabgesetzt und die Erfolge ihres eigenen Lebens ihnen genommen, weil sie für sich nichts gewinnen, sondern nur Werkzeuge der ursprünglichen allgemeinen Naturordnung sein sollen. Diese naturalistische Ansicht wirft sich ganz in das Objective der Natur und steht eben deswegen in Widerspruch mit der Naturwissenschaft, welche ihrer subjectiven Forderungen sich bewußt ist. Denn der Naturforscher kann die

Ueberzeugung nicht aufgeben, daß ihm und seiner Wissenschaft die Natur sich offenbaren soll im Leben der Vernunft (190). Von dem Punkte aus, welchen die Natur erreicht hat, muß er die Ordnung der Welt weiter zu führen streben. Hierin zeigt sich der Grund des Irrthums, in welchem jene naturalistische Ansicht hängen bleibt. Sie verwechselt die Weltordnung, welcher wir alle unsere Dienste weihen sollen, mit der Naturordnung. Jener können und sollen wir uns nicht entziehen; aber wir gehören auch zu den selbständigen Vollstreckern derselben; unser freier Wille soll sie herstellen; dieser sind wir als Werkzeuge mit Nothwendigkeit unterworfen; aber wir sollen auch nicht bei ihr stehen bleiben, sondern über sie hinausgehen, indem wir sie als Mittel für eine noch herzustellende vollkommnere Ordnung gebrauchen und unserm Willen unterwerfen. Die Ordnung der Welt ist von der Natur nicht so hergestellt, daß wir mit ihr zufrieden sein könnten. Ueber den ursprünglichen Naturzustand gehen die Forderungen der Vernunft hinaus. Dies haben wir allen den Meinungen entgegenzustellen, welche in der Unschuld der Natur, in der Einfachheit naturwüchsiger Verhältnisse, in dem Naturleben, welches noch keine Vorurtheile positiver Gesetze und Einrichtungen kennt, das Beste sehen und sie den Verwirrungen des Culturlebens als Muster vorhalten möchten. Die Anpreisungen des natürlichen Gesetzes, des natürlichen Menschenverstandes sind eitel und Auswüchse des Naturalismus, welchen wir, wenn sie auf die Naturwissenschaft sich stützen wollen, die Naturwissenschaft selbst entgegenzusetzen haben. Sie beruft sich nicht auf den natürlichen Menschenverstand, läßt es nicht bei der rohen Natur unserer Anlagen bestehen, ihre Mittel sind künstlich genug um uns darauf aufmerksam zu machen, daß wir der Natur nachzuhelfen haben, wenn wir sie verstehen lernen und für unser Leben benutzen wollen. Dies erinnert uns aber auch an die Weite der Aufgabe, in welcher wir das Leben der Vernunft fassen müssen, wenn wir es wissenschaftlich begreifen wollen. Denn wir sehen hieraus, daß auch die Theorie zu seinen Aufgaben gehört. Zu den Namen, welche der Lehre vom vernünftigen Leben gegeben worden sind und zu einer beschränkten Vorstellung von ihr verleiten können, gehört auch der Name der praktischen Philosophie. Denn nicht allein mit Praxis, mit dem Handeln in der Einwirkung auf andere Menschen oder auf die äußere Natur, hat es die Vernunft zu thun, die Ausbildung der theoretischen Vernunft, die Entwicklung ihres Bewußtseins von sich und der übrigen Welt ist nicht weniger ihre Aufgabe und ihre Pflicht. Verstand und Gemüth, ästhetischer Geschmack und religiöses Gefühl sollen vom vernünftigen Leben gebildet werden. Hierdurch wird ein weiter Kreis von Lehren in die Ethik gezogen,

welche man sonst sehr häufig zwar der Philosophie zugewiesen, aber in einer ungewissen Verbindung mit ihr stehen gelassen hat, weil man ihr Verhältniß zum System der Ethik nicht recht zu erkennen wußte, wie die Aesthetik und die Religionsphilosophie. Die Weite der Aufgabe, welche die Lehre vom vernünftigen Leben zu lösen hat, wird uns am vollständigsten einleuchten, wenn wir sie in ihrer Beziehung zur Physik fassen. Was die Natur vorbereitet, das soll die Vernunft aufnehmen und zu seinem Ziel führen. Die Natur giebt die Grundlage und die Mittel für das vernünftige Leben, die Zwecke aber hat die Vernunft hinzuzufügen und dabei soll sie nichts verabsäumen, was die Natur als Anlage in uns und in andere Dinge gelegt hat, in die Wirklichkeit des Lebens einzuführen. Alle die Geschäfte, welche die Vernunft hierbei zu verrichten hat fallen der Werthschätzung der Ethik zu.

192. Der Begriff des vernünftigen Lebens, welchen wir an die Spitze der Ethik gestellt haben, bezeichnet die größte Weite ihres Umfangs. Er wird uns in der Beurtheilung aller ihrer besondern Geschäfte zu leiten haben. Wir müssen aber auch verhüten, daß der Umfang der Ethik nicht zu weit gefaßt werde. Sie hat ihre Grenzen in den übrigen Theilen der Philosophie und in den Erkenntnissen der Erfahrung. Zum vernünftigen Leben haben wir auch alle Entwicklungen der Theorie zu rechnen und können daher der Ethik ihr Urtheil über unsere Pflicht richtig zu denken und die Wissenschaft in allen ihren uns zugänglichen Zweigen vernunftgemäß zu betreiben nicht schmälern. Es wird aber hieraus nicht gefolgert werden können, daß sie die Geschäfte der allgemeinen Erkenntnißlehre, der Logik und der Metaphysik, zu übernehmen habe. Denn die allgemeinen Gesetze des Denkens und des Seins sind nothwendige Voraussetzungen des vernünftigen Lebens, über welche der Wille der Individuen keine Macht hat; die Untersuchung über dieselben muß einer grundlegenden Wissenschaft vorbehalten werden; der Ethik dagegen wird es nur zukommen die vernünftigen Gebote zu erforschen, welche uns anweisen, wie wir diese Gesetze handhaben sollen um unsere Theorie in die rechte Ordnung mit den übrigen Geschäften unseres vernünftigen Lebens zu bringen. Diese Ordnung her-

zustellen, die Theorie an ihrer rechten Stelle eintreten zu lassen und neben ihr andern Zweigen der vernünftigen Bildung ihr Recht zu gewähren, das liegt im Willen der Individuen und ist als ihre sittliche Aufgabe anzusehn. In ähnlicher Weise stellt sich das Verhältniß der Ethik zur Physik. Wenn wir die Natur von ethischem Gesichtspunkte aus zu betrachten anfangen, so finden wir in ihr viele Vernunft und weise Ordnung, der natürliche Trieb leitet uns zu Entwicklungen an und ebenso leitet er auch andere Dinge mit einer Sicherheit, welcher die Ueberlegungen unserer menschlichen Vernunft nichts Gleiches an die Seite zu setzen wissen. Davon zeugen die Perioden in der lebendigen Natur, welchen andere Perioden oder regelmäßige Zeiten des Weltlaufs zur Seite stehen. Die Vernunft, welche auf die Ordnung der Welt ausgeht, muß sich überall der Ordnung erfreuen und wird uns rathen müssen der Ordnung in der Natur uns anzuschließen. Daher darf auch die Ethik nicht unterlassen uns an die Vorschriften zu verweisen, welche in dem Naturgesetze und in den Trieben der Natur liegen. Aber diese Gesetze stehen nicht in unserer Macht; sie geben nur die Voraussetzungen ab für die Gebote des vernünftigen Lebens, welche die Ethik zu untersuchen hat. Die uns fremde Vernunft, welche in der Natur waltet, ist für uns nur Natur, eine Nothwendigkeit, welchen wir uns fügen müssen und die Aufgabe der Ethik erstreckt sich nur so weit die Weise zu untersuchen, wie unsere Vernunft ihre Geschäfte mit der Ordnung der großen Natur zu verflechten hat. Wir werden hierdurch erinnert an die Grenzen unseres sittlichen Lebens, welche uns von der Erfahrung gesteckt sind. Wo wir die Ordnung der Vernunft erkennen, da haben wir sie nicht allein zu schonen, sondern auch in ihren Absichten weiter zu treiben. Aber nicht überall, wo die Ordnung der Vernunft herscht, liegen uns verständliche Zeichen derselben in der Erfahrung vor. Unsere Verpflichtung gegen die Vernunft reicht nur so weit, wie unser Verständniß reicht. Die Natur aber hat unserm Verständnisse in der Erfahrung enge Grenzen gesteckt. Wir sind durch die Physik darauf hingewiesen worden, daß unser vernünftiges Leben in seiner größten

uns übersichtlichen Periode festgehalten wird von dem Kreise unserer Art, mit welcher wir uns verständigen lernen sollen (187). Nur mit andern Menschen in Gemeinschaft können wir Absichten der Vernunft betreiben. Hierin liegt der Grund, weswegen wir das Gebiet der Ethik nicht über den Kreis des menschlichen Lebens hinaus erstrecken können. Die Vernunft kann in der Welt viel weiter sich ausbreiten und ebenso weit wird alsdann auch unsere Gemeinschaft mit ihr gehen; aber anschaulich und verständlich ist uns das vernünftige Leben nur in der Gemeinschaft der Menschen und daher müssen sich auch auf diese die Lehren der Ethik beschränken. Es liegt hierin, daß wir die moralischen Wissenschaften nur als Kreise von Anwendungen der allgemeinen philosophischen Grundsätze und die Ethik nur als eine angewandte philosophische Wissenschaft betrachten können. Die Forderung der Vernunft, welche uns in der philosophischen Betrachtung der Dinge leitet, gilt ganz allgemein. Sie geht darauf, daß alle Natur in Vernunft, alle Vernunft in Natur sich verwandle (100). Sie läßt uns den Willen des vernünftigen Lebens in einem viel weitern Kreise annehmen, als die Erfahrung ihn bezeugt. Die Ethik muß sie aufrecht erhalten auch in ihrem Anschluß an die Erfahrung, nicht allein weil sie nichts von den Forderungen der Vernunft aufgeben, sondern auch weil sie nicht zugestehn kann, daß der Mensch mit seinem sittlichen Leben nur eine unpassende Einschaltung in der Welt abgebe. Soll dies nicht sein, so müssen den Fortschritten der kleinern Welt die Fortschritte der großen Welt entgegenkommen; diese muß in fortschreitendem Maße ihre Naturanlage entwickeln, damit sie dem Menschen offenbar werden könne. So ergiebt sich eine allgemeine ethische Weltansicht, welche uns erkennen läßt, daß die Mittel der Natur nicht umsonst sind, sondern zu Zwecken verwandt werden sollen. Sie aber in anschaulicher Erkenntniß zu verwerthen sind wir unter den Beschränkungen unserer Erfahrung nur im Kreise der Menschheit im Stande, weil die Mittel unserer Verständigung über die Zwecke des Lebens über diesen Kreis nicht hinausgehen.

Bestrebungen der Ethik eine zu weite Fassung zu geben sind oft und in verschiedener Rücksicht hervorgetreten. Sie lagen dem Idealismus am nächsten, dessen Richtung dahin geht alles unter die Gesichtspunkte der Ideale oder Zwecke der Vernunft zu stellen und so in letzter Entscheidung eine rein ethische Weltansicht herzustellen. Wir werden sie nicht für unberechtigt halten können, wenn wir den Gang des philosophischen Systems beachten, welches von den allgemeinen Grundsätzen der Wissenschaftslehre durch die Physik zur Ethik aufstrebt und nur mit absoluten Werthbestimmungen für die Vernunft ihre Untersuchungen über die Bedeutung der Dinge schließen kann. Von dem Ideale der theoretischen Vernunft ausgehend muß die Philosophie damit enden auf die Einheit aller Ideale der Vernunft zu dringen, weil nur in ihr dem theoretischen Ideale genügt werden kann. Wenn nun aber die ethische Weltansicht alles auf die Zwecke der Vernunft im Allgemeinen hinausführt, so liegt auch in ihrem Begriff die Hinweisung auf ihre Bedingungen; denn nur als Zwecke werden sie gefordert; daß sie verwirklicht werden sollen, setzt ihren Gegensatz gegen das Wirkliche voraus. Die Erfahrung tritt damit in ihre Rechte; sie fordert die Beschränkungen der ethischen Weltansicht, des Idealismus. Nicht alles, was wirklich ist, ist vernünftig. Nur in einem kleinern Kreise der Dinge, welche die Erfahrung zeigt, können wir das Vernünftige, den idealen Zwecken der Vernunft Entsprechende nachweisen und als vorhanden setzen. Noch weit jedoch über das, worin wir es nachweisen können, mag das hinausgehn, worin es vorhanden ist. Wir können Vernunft ahnen oder annehmen in den weitesten Gebieten der Welt, in der Naturordnung, welche wir doch nur als Natur zu begreifen im Stande sind. Ja wir müssen sie annehmen in einem viel weitern Kreise, als die Erfahrung sie erkennen läßt, weil die Zwecke der Vernunft, welche wir in unserer kleinern Welt erkennen, nur unter der Bedingung sich erfüllen lassen, daß sie auch von den Subjecten der großen Welt erfüllt werden. Die Schranken aber, welchen unser Erkennen unterliegt, zwingen uns die allgemeine ethische Weltansicht auf einen viel kleinern Kreis der Forschung zu beschränken, wenn wir sie in das Einzelne einführen und für die Beurtheilung des Thatsächlichen fruchtbar machen wollen. Was mir nicht verständlich ist als zweckmäßig oder vernünftig, kann mich nicht zu zweckmäßigen Entschlüssen bewegen. Nur in dem Menschen aber ist nach dem Naturgesetze, welches wir nachgewiesen haben, das Vernünftige uns verständlich im irdischen Leben. Daher werden wir in unserer Wissenschaft, welche die Schranken irdischer Producte nicht überfliegt, in der Ausführung der ethischen Weltansicht an den anthropologischen Gesichtskreis verwiesen. Hierin werden wir den

entscheidenden Grund zu sehen haben, warum der anthropologische Standpunkt so stark in die philosophischen Untersuchungen sich eingenistet hat. Die Philosophie in ihrem letzten Zweck auf das allgemeine Ideal der Vernunft hinarbeitend kann sich nicht verhehlen, daß sie diesen Zweck sich nur im Gebiete des menschlichen Lebens veranschaulichen kann. Aber auch nicht allein auf eine solche Veranschaulichung ihrer allgemeinen Lehren ist es ihr abgesehn. Wir werden nun bemerken können, daß in der ethischen Weltansicht entgegengesetzte Richtungen sich gezeigt haben, von welchen die eine darauf ausging alles in das Gebiet der Vernunft oder des Geistes, wie man sich ausgedrückt hat, zu ziehen, alles zu vergeistigen, und so dieses Gebiet in das Unendliche auszudehnen, die andere dagegen bemüht war dieses Gebiet der Vernunft zusammenzuziehn und nur auf den Menschen zu beschränken. Von demselben Grundsatze aus kam man vermittelst verschiedener Voraussetzungen zu entgegengesetzten Folgerungen. Der gemeinschaftliche Grundsatz war, daß nur die Vernunft wahren Werth hat, den Werth des Zweckmäßigen. Daran schloß die eine Partei den Untersatz an, daß alles Sein seinen Werth hat, und die Folgerung war, daß alles Sein Vernunft ist. Die andere Partei aber folgerte aus dem Untersatze, daß nur der Mensch Vernunft hat, und kam zu dem Schlusse, daß nur der Mensch wahren Werth hat. Der Untersatz der ersten Partei gehört der Speculation, der Untersatz der zweiten Partei nur der Erfahrung an. Die letztere ist im Nachtheil, weil der Obersatz ein speculativer ist und von ihr also das Recht der Speculation in diesen Untersuchungen die entscheidende Stimme zu führen nicht bestritten werden kann. Ihren Untersatz kann sie auch nur in bedingter Weise geltend machen; denn höchstens für den beschränkten Kreis unserer Erfahrung läßt er sich behaupten. Aus dem Bestreben beide Parteien zu vereinigen ist die Meinung hervorgegangen, daß der Mensch oder strenger genommen die Vernunft, der Geist des Menschen der einzige Zweck der Welt, also auch das einzig Werthvolle und wahre Sein in der Welt sei. Die Verführung zu ihr liegt dem ethischen Gesichtspunkte am nächsten. Er kann nur dem Guten, dem, was zweckmäßig oder vernünftig ist, wahren Werth beilegen; alles andere ist ihm eitle Erscheinung, ein vergängliches Wesen, welches keine Beachtung verdient. Wenn man sich nun umsieht in dem Kreise seiner Erfahrung, so findet man nur im Menschen und zwar nur in seinem vernünftigen Leben das Gute, welches einen beständigen Werth in Anspruch nehmen kann, und hätten wir alles nach dem Kreise unseres Verständnisses zu messen, so würde der Schluß nicht ausbleiben können, daß nur der Theil des Menschen, welcher die ewigen Güter der Vernunft sich aneignet, selbständigen

Werth hätte, alles andere den vergänglichen Mitteln angehörte. Dies ist die oft ausgesprochene Lehre, daß der sittliche Mensch der einzige Zweck der Welt sei. Hiergegen müssen Logik und Physik Einspruch erheben, welche für alles Sein einen Werth fordern, selbst wenn die Erscheinungen nur unverständliche Zeichen seines Werthes uns abgeben sollten. Sie führen uns zu Gemüthe, daß unsere Erfahrungen nicht weit genug reichen um uns ein ethisches Urtheil über alle Kreise der weltlichen Dinge zu gestatten, daß wir aber dadurch nicht berechtigt sind den Werth der Dinge nur nach dem Maße unseres Verständnisses zu bestimmen. Man hat sich nun auch Vermuthungen nicht entschlagen können, welche von der ethischen Ansicht aus den Fehler des anthropologischen Standpunktes zu meiden dienen sollen. Daß Vernunft und sittliches Leben noch andern Dingen außer den Menschen zukommen kann, wird sich nicht leugnen lassen. Es ist ein frommer, fast allgemein verbreiteter Glaube, daß noch höhere Ordnungen der sittlichen Wesen in der Welt vorhanden sind, welche zu Gutem und Bösem ausschlagen können. Man würde auch ihren Zusammenhang mit uns nicht leugnen können, weil die ursachliche Verbindung über die ganze Welt sich verbreitet. Eine Theorie hierüber aufstellen zu wollen würde freilich nur zu Phantastereien führen, weil die Erfahrung keine sichere Anknüpfungspunkte bietet, und gefährlich könnte ein solcher Glaube werden, wenn er auf das praktische Leben Einfluß gewönne. So wie höhere Ordnungen des sittlichen Lebens sich annehmen lassen, so auch niedere Ordnungen unter dem Grade des menschlichen. Dafür bieten sich auch Anknüpfungspunkte in der Erfahrung dar in den Ordnungen des physischen Lebens, welchen wir selbst in ihren niedrigsten Graden nicht alle Selbständigkeit und Freiheit in ihren Handlungen absprechen können. Selbst auf das praktische Leben ist dies nicht ohne allen Einfluß. Thierquälerei halten wir für unsittlich, nicht allein weil sie ein zweckloses Spiel treibt, sondern auch weil sie Gefühllosigkeit für das Leiden anderer selbständigen Wesen verräth. Sympathien mit Thieren und Pflanzen regen sich in unserm Leben und wir können es daher auch nicht als einen krankhaften Auswuchs der Empfindelei verurtheilen, wenn Schonung des Lebens in Thieren und in Pflanzen als eine Vorschrift der Moral aufgestellt worden ist. Aber nur Zeichen einer sittlichen Weltordnung, welche über den Kreis der Menschheit hinausreicht, können wir hierin erkennen; sie auszubeuten zu einer Verständigung über gemeinschaftliche sittliche Zwecke sind wir außer Stande. Weil wir in einer solchen Verständigung auf unsere Gemeinschaft mit andern Menschen beschränkt bleiben, können wir andere lebendige Dinge, welche der menschlichen Art nicht angehören, nur als Mittel unseres Lebens

behandeln, ihr Leben zwar schonen, wo es nicht als Mittel für unser Leben in Anspruch genommen wird, aber nicht auf seine Zwecke eingehn. Das Maß unserer Fähigkeit uns mit andern Individuen über die Zwecke des Lebens zu verständigen giebt das Maß für die Gemeinschaft des sittlichen Lebens ab. Das sittliche Handeln reicht nicht weiter als die Einsicht in die Zwecke des Lebens; Zwecke zu betreiben, welche wir nicht verstehen, sind wir nicht verpflichtet, und weil wir nur die Zwecke anderer Menschen verstehen können, bleibt auch unser sittliches Urtheil auf das zweckmäßige Leben der Menschen beschränkt.

193. Die allgemeinen Grundsätze sind der Physik und der Ethik gemein. Durch die Verschiedenheit der Gegenstände kommen aber beide Wissenschaften zu verschiedenen Anwendungen derselben. Wir haben in diesen Anwendungen von der Physik ausgehen müssen, weil die Natur der Vernunft zu Grunde liegt (99). Die Grade, welche wir in den Processen der Natur gefunden haben, welche von der todten zur lebendigen Natur führen und mit der Concentration im Seelenleben enden, haben uns Andeutungen von Zwecken gegeben, aber auch nur Andeutungen; denn die Zwecke selbst werden von der Natur nicht hervorgebracht, sondern sie bietet nur Mittel dar für Zwecke, welche von der Vernunft verwirklicht werden sollen. Die Ethik hat die Zwecke zu untersuchen, welche in den Mitteln der Natur angelegt, d. h. der Möglichkeit nach vorhanden sind, von der Vernunft aber verwirklicht werden sollen. Den Uebergang zu diesen Untersuchungen bietet das Seelenleben dar, so weit es uns verständlich ist im Kreise der Menschheit. Daher muß die Ethik an die Psychologie des Menschen anknüpfen und in psychologischen Untersuchungen ihre Grundlage suchen. Die Vorbereitungen, welche die Natur für das vernünftige Leben gemacht hat, indem sie die Individuen in das Leben rief und sie in eine verständliche Gemeinschaft mit andern lebendigen Individuen ihrer Art setzte, geben die Bedingungen der sittlichen Güter ab, welche durch die Vernunft ausgebildet werden sollen. Die Grenze zwischen Physik und Ethik liegt nun in dem Unterschiede zwischen Mitteln und Zwecken des Seelenlebens. Wenn für die moralischen Wissenschaften ein ihnen eigenthümlicher Stoff nachgewiesen werden

soll, so ist darzuthun, daß im Leben wahre Zwecke erreicht werden. Die Nachweisung hat ihre Schwierigkeiten, weil jeder Grad des Lebens als ein Mittel zu höhern Graden betrachtet werden kann. Sofern über ihn hinweg gegangen wird zu einem höhern Grade der Entwicklung zeigt er sich als ein vergängliches Moment, welches keine ewige Bedeutung in Anspruch zu nehmen hat, sondern nur dienen soll zur Erreichung des höhern Zwecks. Der Zweck soll das Ende sein, welches nicht mehr dem Wechsel der Erscheinungen unterliegt; aber alle die Stufen des vernünftigen Lebens, welche von uns erreicht werden, bieten ein solches Ende nicht dar. Durch diese Schwierigkeiten kann der Unterschied zwischen Mitteln und Zwecken doch nicht in Zweifel gestellt werden, weil ein Zweck nicht aufhört Zweck zu sein, wenn er überdies zu einem Mittel dient, und die Entwicklung des vernünftigen Lebens ihre ewige Bedeutung nicht dadurch verliert, daß sie im Wechsel zeitlicher Erscheinungen auftritt. Der Begriff des Zwecks fordert nur, daß sein Gegenstand für sich und unabhängig von seinen äußern Beziehungen seinen Werth hat. Ein solcher Werth fällt dem physischen Seelenleben nicht zu; denn es empfängt seinen Werth erst durch das Gute, welches in ihm gewonnen wird. Ohne Zweck geführt, würde es wie ohne Güte, so auch ohne Gehalt und leer sein. Aber einen ewig bleibenden Gehalt empfängt auch das Leben in jedem Guten, welches die Vernunft sich aneignet. Das ist das Kennzeichen des Guten, daß es bleibt und ewig sich bewährt unter allen Verhältnissen, unter welchen es eintreten oder weiter fortgeführt werden mag. Der niedere Grad des Lebens bewährt sich auch im höhern Grade und behauptet seinen Werth, weil er von diesem in sich aufgenommen und festgehalten wird. Die Wissenschaft hat nicht nöthig sich weit umzusehen nach einem solchen sich beständig bewährenden Guten; sie findet es in sich selbst. Ihre Erkenntnisse können als nützliche Mittel für Zwecke des praktischen Lebens oder für andere Erkenntnisse dienen, aber sie behaupten auch für sich ihren Werth, weil sie nicht abgenutzt werden, wie die Mittel des physischen Lebens, sondern als wahre Zwecke der Vernunft sich beweisen in ihrer Allgemein-

gültigkeit für alle Vernunft und für alle Zeiten des Lebens. Als ewige Wahrheiten sind sie ewige Güter. Die Natur bietet nur nützliche Mittel dar; die Vernunft hat mit dem Nützlichen nur insofern zu schaffen, als sie es zu ihren Zwecken verwendet. Der Unterschied zwischen Nützlichem und Gutem bezeichnet die Grenze zwischen den Stoffen der Physik und der Ethik. Nur bis zum Nützlichen treibt es die Natur und die Physik lehrt uns daher nur nützliche Mittel kennen; die Ethik forscht nach dem Guten, den Zwecken dieser Mittel, und die Physik darf sie nicht hindern auf diese Forschung einzugehn, weil sie selbst als Wissenschaft nicht beim Nützlichen stehn bleibt, sondern die Erkenntniß ewiger Wahrheit aufsucht.

Die Lehre der Utilitarier hält das Nützliche für das Gute, für das, was die Vernunft fordert und gebietet. Sie hebt damit die wahren Zwecke auf; denn das Nützliche ist nur des Nutzens wegen, welchen es einem andern gewährt. Dabei ist es gleichgültig, ob der allgemeine Nutzen oder der Nutzen einer besondern Person für das Gute angesehn wird. Ihren Grund hat diese Lehre in der naturalistischen Beurtheilung des vernünftigen Lebens; in den Hervorbringungen der Vernunft sieht sie nur Mittel für die Unterhaltung des Lebensprocesses, für den ungehemmten oder gesteigerten Ablauf desselben, welcher das Wohlgefühl der lebendigen Wesen zu seiner natürlichen Folge hat. Der ewige Gehalt des vernünftigen Lebens geht ihr verloren; denn das natürliche Leben verläuft im Kreise; in ihm kommt das gute Leben nicht zu Tage, man lebt nur um zu leben ohne Zweck und das zwecklose Leben ist unvernünftig. Der Schein, welchen die Empfehlung des gemeinnützigen Lebens für sich gewinnen kann, beruht nur darauf, daß sie das Allgemeine bedenken läßt und zugleich auf die nächsten ausführbaren Absichten unser Handeln hinlenkt. Durch das letztere erweist sie sich als praktisch; denn die Praxis warnt vor allzu weit aussehenden Plänen und fordert, daß wir unsere Mittel bedenken, nur das in Angriff nehmen, wozu sie ausreichen. Dies geht nicht weit über die Unterhaltung des Lebensprocesses hinaus; Fortschritte werden nur im Kleinen gemacht. Durch das erstere aber, durch das Bedenken des Allgemeinen, kommt der Utilitarismus über sich selbst hinaus, wenn es in Ernst genommen wird. Denn das Allgemeine in seiner vollen Bedeutung ist nicht bloß das Nützliche, sondern die Herstellung einer vernünftigen, d. h. zweckmäßigen Ordnung der Welt. Die Blicke der Utilitarier

pflegen nur das Allgemeine nicht in dieser Weise zu fassen, weil sie durch ihre praktische Richtung auf das Nächste sich beschränken lassen. Wenn wir nun die ethische Untersuchung auf den Kreis des menschlichen Lebens haben beschränken müssen, so wird dadurch freilich unser Gesichtskreis für das Allgemeine in der Beurtheilung der ethischen Verhältnisse zusammengezogen; aber hierunter darf doch die allgemeine wissenschaftliche Lehre nicht leiden. Die allgemeine sittliche Weltanschauung muß sich unter die Beschränkungen, welche ihr die Anwendung auf die Erfahrung auferlegt, zwar fügen, aber auch behaupten. Wenn sie hierzu nicht im Stande sein sollte, so würden wir dem Utilitarismus nicht erfolgreich zu widerstehen wissen. Denn die allgemeinen Zwecke, welche wir im irdischen Leben des Menschen nachweisen können, beschränken sich doch in ihrer weitesten Ausdehnung auf das, was dem Menschen im Allgemeinen in diesem Leben nützlich ist, auf eine nützliche Wissenschaft, eine nützliche Kunst, Erziehung, Gesellschaftsordnung, religiöse Ueberzeugung. Man wird hierin die Nothwendigkeit erkennen die Ethik an das System der Philosophie im Allgemeinen heranzuziehn. Wer die moralischen Wissenschaften außer Verbindung mit der allgemeinen Weltansicht setzt, wird sich vergebens nach endgültigen Zwecken umsehn und keine Strenge der sittlichen Grundsätze wird ihn dagegen sichern können das vernünftige Leben nur auf vergängliche Mittel gerichtet zu sehen. In der Allgemeinheit der Wissenschaft müssen wir das aufsuchen, was jeder besondern Wissenschaft ihre Bedeutung und ihren bleibenden Werth sichert. Es ist oft gesagt worden, daß Sittlichkeit bestehen könnte unabhängig von allen religiösen oder wissenschaftlichen Ueberzeugungen über die ersten Gründe und die letzten Zwecke. Davon kann nur so viel als wahr zugestanden werden, daß sie bestehn könne in Unüberlegtheit über diese Gründe und Zwecke oder in einer Inconsequenz der Denkweise, welche zu einer Harmonie des sittlichen Lebens nicht ausschlagen kann. In den allgemeinen Ueberzeugungen der Wissenschaft finden wir den sichersten Halt dafür, daß wir nicht allein eine nützliche Wissenschaft haben, sondern auch ein ewiges Gut, etwas Zweckmäßiges, welches abgesehn von jedem Nutzen seinen Werth hat. Daß eine solche Ueberzeugung allgemeingültig und ewige Wahrheit sei, kann nur dem für richtig gelten, welcher auch über das irdische und menschliche Leben hinauszublicken gelernt hat. Wenn man frägt, wozu uns solche Ueberzeugungen nützen, so würdigt man nur die Zwecke der Vernunft zu Mitteln herab und hat dazu einen Grund nur darin, daß man die allgemeinen Ueberzeugungen der Wissenschaft auch entwickelt wissen will zu einem Systeme des Wissens, welches sich über alles verbreiten und auch eingreifen soll in die übrigen Zweige des

vernünftigen Lebens. In dieser Frage des Utilitarismus werden wir nur darauf verwiesen, daß die besondern Zwecke des vernünftigen Lebens auch als Mittel betrachtet werden können ohne deswegen aufzuhören Zwecke zu sein. Hierdurch wird das Wahre in dieser einseitigen Denkweise hervorgehoben. Sie hat sich erst in neuerer Zeit zu einer deutlich ausgesprochenen Theorie ausgebildet, mit aller der Schroffheit, welche neue Lehrweisen anzunehmen pflegen. Die älteren Theorien des Eudämonismus und über die leiblichen und äußern Güter wiesen nur in sehr unbestimmter Weise auf das hin, was der Utilitarismus vertritt. Solange die Werke des Gewerbfleißes als einer banausischen Lebensart angehörig, dem edlern, freien Leben des Bürgers unanständig in Verachtung standen, konnte das Gewicht des gemeinnützigen Lebens nicht seine volle Würdigung empfangen. Noch immer sind Vorurtheile, welche dieser Denkweise huldigen, unter uns zurückgeblieben; wir werden auf sie in unsern spätern Untersuchungen zurückkommen. Gegen sie hat der Utilitarismus seine Stimme erhoben und die materiellen Interessen unseres vernünftigen Lebens vertheidigt. Dieser Name ist freilich nicht dazu geeignet ein klares Bild der Sache zu geben. Wenn er fast in gleicher Bedeutung mit industriellen Interessen genommen wird, so sollte man wohl gewahr werden, daß es sich dabei nicht um rohe Materien, sondern um Verarbeitung von Gütern für Zwecke der Vernunft handelt. Das Wesen der Sache liegt aber darin, daß der Utilitarismus auf die Verwerthung der natürlichen Mittel für die Vernunft dringt. Die nützliche Thätigkeit, auf welche er uns anweist, fordert uns auf, daß wir die rohen Stoffe, welche die Natur bietet, für die Zwecke des vernünftigen Lebens verwerthen, sie um uns zu unserm Gebrauch versammeln und zurichten, sie in den Bereich unserer Macht bringen, also überhaupt ihrem Verhältnisse zu uns eine andere Form geben. Die Summe seiner Lehren ist darauf gerichtet, daß unsere vernünftige Thätigkeit an das sich anschließen soll, was die Natur ihr als Mittel darbietet. Fassen wir ihre Bedeutung in diesem allgemeinen Sinn, so werden wir ihr Recht ihr nicht abstreiten können. Wir müssen es billigen, daß die Vernunft ihr Werk da aufnehmen soll, wo die Natur ihr Werk fallen gelassen hat. Diese hat die Ordnung der Welt herzustellen angefangen, jene soll sie zu einer höhern Ordnung führen. Aber darüber, daß die Vernunft fortsetzt, was die Natur begonnen hat, darf der Unterschied zwischen beiden Ordnungen nicht übersehn werden. Der Utilitarismus verwischt ihn. Er fordert mit Recht, daß die Mittel der Natur zum Nutzen der Vernunft gebraucht werden sollen; diese nützlichen Werke, die Betreibung der nützlichen Wissenschaften, der nützlichen Künste u. s. w. darf die Ethik nicht verschmähen

als integrirende Bestandtheile des Culturlebens zu betrachten; aber sie darf sich auch nicht darauf beschränken in ihnen nur nützliche Werke und Erweiterungen der natürlichen Mittel zu sehen. Dies ist die Schwäche des Utilitarismus. Er schätzt die Güter, welche durch die Betriebsamkeit der Vernunft gewonnen werden, nur nach ihrem äußern Werthe, welchen sie für die Erhaltung des physischen Lebens der Individuen oder der Art oder für andere Zweige der Cultur haben; in diesen ihren äußern Beziehungen dienen sie immer nur als Mittel und haben nur den Werth von Mitteln. Man muß ihren innern Werth und ihre tiefere Bedeutung nicht allein für die übrigen Culturzweige, sondern auch unter ihnen für sich erforschen, wenn man die Gesichtspunkte der Ethik geltend machen will. Hierzu gehört ein allgemeinerer und tieferer Blick, gegen welchen die Ansicht des Utilitarismus nur beschränkt ist. In seiner praktischen Richtung hat er nur das Nächste und die Leistungen für das Aeußere im Auge. Den Unterschied zwischen Nützlichem und Gutem wird man nur dadurch bestimmen können, daß man auf die guten Zwecke verweist, zu welchen die nützlichen Mittel von der Vernunft verwandt werden sollen. In ihrer Verwendung werden sie abgenutzt und verlieren nach ihrem Gebrauch ihren Werth; sie haben daher nur eine vergängliche Bedeutung. Das Gute dagegen, welches die Vernunft bezweckt, nimmt eine unvergängliche Bedeutung in Anspruch. Um sie zu finden, darf man nicht auf die nächsten, nicht auf die äußern Leistungen sehen, sondern muß darauf das Auge richten, daß alles, was die Vernunft will, von ihr für immer gewollt wird. Die Ordnung, welche sie in die Welt bringt, haben wir nicht als eine vorläufige zu betrachten, wie die Naturordnung; sie soll festgehalten werden und durchgeführt in Fortschritten, welche das früher Gewonnene festzuhalten wissen. Dieser Beständigkeit der Vernunftordnung werden die Mittel der Naturordnung geopfert; die Zweifel aber, welche gegen sie erhoben werden können, beruhen nur auf der Verwechslung des beständigen Willens der Vernunft mit dem veränderlichen sinnlichen Begehren.

194. Unter den Anknüpfungspunkten, welche die Psychologie aus ihrem physischen Theile für die Ethik zieht, ist vor allem der Begriff des freien oder vernünftigen Willens (165) hervorzuheben. Er hat zwar seine erste Begründung schon in der allgemeinen Wissenschaftslehre gefunden, in dem Gegensatze zwischen Empfänglichkeit und Freithätigkeit, welcher für das Gesetz der Wechselwirkung gefordert wird (63); aber erst im

physischen Leben der Dinge erhebt sich die Freithätigkeit zu dem Grade der Entwicklung, welcher uns gestattet sie in der Erfahrung von der Nothwendigkeit aus äußern Einwirkungen zu unterscheiden. In der Willkür der thierischen Bewegungen sehn wir die Individuen sich selbst bestimmen zu Handlungen ihres Lebens; in dem Selbstbewußtsein der Individuen entdecken wir einen Erfolg des Seelenlebens, welchen wir nur dem seiner bewußten Individuum selbst zurechnen können. Die Natur muß die Mittel herbeischaffen, durch welche den Individuen die Fähigkeit zuwächst ihre Freithätigkeit in einer bemerkbaren Stärke kund zu geben; sie muß ihnen eine größere Sphäre für ihr kräftiges Eingreifen in die Anordnung der weltlichen Verhältnisse, einen freien Spielraum für ihre Bethätigung vermitteln, wenn ihre Freithätigkeit in ihren schwächsten Regungen nicht unbemerkt an uns vorübergehn, sondern unter den Beschränkungen unserer Erfahrung uns verständlich werden soll. Wir haben daher Grund die allgemeine Freiheit, welche in der Wechselwirkung der Dinge keinem Subjecte von Thätigkeiten abzusprechen ist und welche man deswegen metaphysische Freiheit genannt hat, von der physischen Freiheit zu unterscheiden, welche nur den lebendigen Subjecten in niederm oder höherm Grade zukommt. Denn sie setzt Organe voraus, über deren Gebrauch dem belebenden Individuum die Herrschaft zugewachsen ist um sie von ihnen aus auch über ihren Zusammenhang mit der größern Weltordnung verbreiten zu können. Hierzu aber bietet die Natur doch nur die Fähigkeit dar. Sie giebt dem natürlichen Vermögen des Individuums die Mittel zum freien Leben; dem Individuum selbst aber kommt es zu unter der Begünstigung der Umstände und im Gebrauch der Hülfsmittel sein Vermögen zur Entwicklung zu bringen. Dies kann nur geschehn im vernünftigen Leben, in der Verwirklichung des Wesens, welche als Zweck des Lebens angesehn werden soll. In ihm tritt zum physischen Leben der sittliche Gehalt hinzu. Daher unterscheiden wir von der metaphysischen und physischen die moralische Freiheit, welche nur im Leben der Menschen uns zu einer verständlichen Erfahrung kommt. Sie ist die Freiheit zum guten Leben. Die metaphy-

sische und die physische Freiheit müssen als ihre Vorbedingungen angesehn werden, denn wenn wir nicht Freithätigkeit üben, wenn wir nicht leben könnten, würden wir auch nicht gut leben können. In dem guten Leben soll allmälig das Bessere gewonnen werden; das weniger Gute soll den realen Grund für das Bessere abgeben. Dazu gehört der Gebrauch der Mittel, welche das physische Leben gebracht hat, der Organe für die Entwicklung des Bewußtseins und für die Wirksamkeit des lebendigen Individuums auf die äußere Welt um die Sphäre seiner Freiheit zu erweitern. Der Begriff der moralischen Freiheit fügt zum Begriffe der physischen Freiheit nur die Schätzung der Lebensthätigkeiten in Beziehung auf ihren Zweck hinzu und weist dadurch auf die Fortschritte in der Verwirklichung des Wesens hin, auf den wahren Gehalt des Lebens oder das Gute in ihm, welches nur durch die Zweckmäßigkeit der vernünftigen Thätigkeiten gewonnen werden kann. Diesen Begriff haben wir zur Grundlage für alle unsere sittlichen Urtheile zu machen, weil wir die Werthschätzung der Lebensthätigkeiten und ihrer Leistungen für das Gute nicht davon loslösen können, daß sie den Individuen als ihren Subjecten zugerechnet werden müssen und nur als Fortschritte ihrer Subjecte in der Verwirklichung des Lebenszwecks geschätzt werden können.

Meistens ist es anerkannt worden, daß die Freiheit des Individuums die erste Forderung ist, von welcher die Ethik ausgehn muß; doch ist auch die Meinung sehr ernstlich verfochten worden, daß man ohne alle Rücksicht auf die Freiheit des Individuums oder seines Willens die sittliche Schätzung der Thaten und Werke des vernünftigen Lebens durchführen könnte und sollte. Daß man es sollte, wird nur unterstützt von dem Bestreben die moralischen Wissenschaften unabhängig von ihrer Verbindung mit dem großen Kreise aller Wissenschaften zu behaupten. Einer solchen Lust zur Absonderung kann die Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften nicht als Wort reden. Sie würde auch schwerlich in den moralischen Wissenschaften zur Geltung gekommen sein, da es deutlich genug vorliegt, wie sehr unser vernünftiges Leben mit allen Gebieten des Seins und des Denkens beschäftigt ist und wie wenig daher der Verkehr der Ethik mit allen übrigen Gebieten des

Willens abgebrochen werden darf, wenn man nicht die Einreden der übrigen Wissenschaften gegen die Grundsätze des sittlichen Lebens und besonders gegen die Freiheitslehre gefürchtet hätte. Um sich ihnen zu entziehn hat man gemeint, man sollte die Lehren der Moral unbekümmert um die Frage nach der Freiheit des Willens betreiben. Dies würde aber voraussetzen, daß man dies könnte. Man hat geglaubt es zu können, weil man die Werke des sittlichen Lebens ihrem Werth nach zu schätzen vermöchte ohne dabei zu berücksichtigen, wem sie zugerechnet werden müßten, ob den vernünftigen Individuen oder der allgemeinen Natur. Sie würden ihren Werth behaupten, Besseres oder weniger Gutes bleiben, wenn sie auch nicht als Erfolge der freien Thätigkeit vernünftiger Individuen anzusehen wären. Man ist hierin so weit gegangen das Beste, was in der Entwicklung der menschlichen Geschichte zu Tage träte, der in natürlicher Uebung gewonnenen Gewohnheit oder der Leidenschaft entspringen zu lassen, ohne daß dadurch seinem Werthe ein Abbruch geschehen würde. Hierauf würde man sich in der That einlassen müssen, wenn man den Werth vernünftiger Werke unabhängig von der Freiheit der Individuen sich denken dürfte. Dies beweist hinlänglich, daß diese Meinung im Naturalismus ihren Grund hat. Sie glaubt die Erfolge von den Beweggründen loslösen zu können. Ein Kunstwerk, glaubt sie, würde von seiner Schönheit, die Verfassung eines Stats von ihrer Güte nichts verlieren, von welchen schlechten Motiven sie auch eingegeben sein möchten. Dagegen ist doch zu bedenken, daß wir ein Kunstwerk nicht würden verstehen können, wenn wir die bewegenden Gedanken, welche in ihm sich ausdrücken, nicht einzusehen und uns anzueignen vermöchten, daß die Güte einer Verfassung davon abhängt, ob in ihr sittliche Beweggründe niedergelegt sind, welche die Bürger des Stats zu ihrer Richtschnur machen können. Aller Werth vernünftiger Werke beruht darauf, daß sie in sich Beweggründe der Vernunft tragen und von Beweggründen der Vernunft aufgenommen werden. Es kann dabei abgesehn werden von den bestimmten Individuen, bei welchen sie zuerst hervortreten, auch von frühern Beweggründen dieser Individuen, in deren Folge sie eingetreten sind, aber nicht davon, daß sie Beweggründe der Vernunft sind, welche als solche von Individuen ausgehn und auf Individuen sich übertragen lassen. Ein Werk der Vernunft wird seinen Werth behaupten können, wenn 's auch nicht von einem, sondern von vielen Individuen ausgegangen sein, wenn auch in seine Entstehung Leidenschaft oder andere verunreinigende Elemente sich eingemischt haben sollten, aber vernünftige Beweggründe müssen in ihm liegen, damit das vernünftige Individuum, welches seinen Werth abschätzt, sie

sich aneignen, sie billigen und nach ihnen seinen Werth abschätzen könne. Das freie vernünftige Urtheil des Individuums, welches den Werth der Vernunft zu schätzen weiß, leistet uns Bürgschaft dafür, daß die sittlichen Güter, welche von ihm in der Welt gefunden werden, aus Beweggründen der freien Vernunft hervorgegangen sein müssen. Davor aber, daß wir durch die Annahme von Gütern, welche auf freien Entschlüssen beruhn, in unauflösliche Schwierigkeiten, in einem fruchtlosen Streit mit der Metaphysik und der Physik verwickelt werden könnten, haben wir uns nicht zu fürchten, nachdem wir dargethan haben, daß weder das Gesetz der Wechselwirkung uns zum Fatalismus (62 Anm. 2), noch das Gesetz des Grundes und der Folge uns zum Determinismus zwingt (72 Anm. 1) und daß die Physik gegen die Gesetze der Metaphysik keine Einsprache erheben darf. Aus der Furcht derer, welche die bedenklichen Fragen über die Freiheit in der Moral vermeiden möchten, geht uns nur hervor, wie nothwendig es ist zur Vertheidigung der sittlichen Freiheit auch die metaphysische und die physische Freiheit in Schutz zu nehmen als die Vorbedingungen des vernünftigen Lebens. Meistentheils hat man nur den Unterschied der metaphysischen und der moralischen Freiheit bei diesen Untersuchungen berücksichtigt und wir müssen zugestehn, daß auf ihm das größere Gewicht liegt. Denn wenn die Nothwendigkeit dargethan worden ist Freiheit in der Welt anzunehmen, so werden auch die Bedenken der Physik dagegen ihr Gewicht verlieren. Die allgemeinen Gesetze der Natur müssen sich dazu bequemen die Freithätigkeit der Individuen in sich aufzunehmen. Es kann sich alsdann nur noch darum handeln, wie weit ihre Sphäre sich erstrecken werde, und hierüber sind nur empirische Bestimmungen möglich. Daß Bestimmungen dieser Art in unsere ethischen Untersuchungen übergehn müssen, ist schon anerkannt worden (192). Nur über den Ausdruck physische Freiheit könnte von der Seite der Physik Streit erhoben werden, weil wir alles, was nach physischen Gesetzen geschieht, für nothwendig ansehn müssen. Der Sinn des Ausdrucks widerspricht dem nicht; er geht, wie oben schon angegeben, nicht darauf, daß die Natur freie Thaten übt, sondern nur sie gestattet, die Fähigkeit und die Mittel zu ihnen gewährt. Auch die metaphysische Freiheit hat nur diesen Sinn. Die erste Natur gewährt die Freiheit im Allgemeinen, d. h. das Vermögen zu freien Thaten überhaupt; die Processe der Natur gewähren die Freiheit zum Leben, d. h. das Vermögen zu freien Thaten, wie sie nur von belebenden Individuen geübt werden können. In beiden Fällen bezeichnet die Freiheit nur das Vermögen zu freien Thaten und in demselben Sinne wird das Wort auch genommen, wenn von Freiheit der Vernunft und noch weiter des Stats, des

Bürgers u. s. w. geredet wird. Als nächstes Prädicat kommt Freiheit nur den Thaten selbst zu, aber im weitern Sinne überträgt man dies Prädicat auf die Subjecte oder die Kreise von Subjecten, welche das Vermögen zur freien That haben. Es wird verliehen allen Individuen im weitesten Umfang; das ist die metaphysische Freiheit; dann durch die Processe der Natur in einem kleinern Kreise nur den lebendigen Individuen; das ist die physische Freiheit; endlich in einem noch kleinern Kreise wird noch immer von der Natur dem Menschen die Freiheit zum vernünftigen Leben eröffnet. Mit der Verengerung des Kreises erweitert sich aber das Vermögen zu größern und merklichern Aeußerungen des freien Lebens. Erst in den kleinsten Kreisen des Lebens, im Leben der Individuen, kann die Wirklichkeit der freien Thaten eintreten, weil zur Wirklichkeit der freien That gehört, daß sie ihrem Subject ausschließlich zugerechnet werden darf. Die metaphysische und die physische Freiheit geben nur die Vorbedingungen für die wirkliche Freiheit ab; nachdem sie von der Natur gegeben sind, muß die Vernunft der Individuen es übernehmen sie zu erweitern und den von der Natur gegebenen Anfang zu größern Erfolgen zu führen. Die Begriffe der metaphysischen und der physischen Freiheit dienen uns nur dazu erkennen zu lassen, daß wir das freie Leben der Individuen nicht als eine ungehörige Einschaltung in die allgemeine und natürliche Welt anzusehn haben. Sie als eine solche sich zu denken ist man verführt worden, wenn man den sittlichen Werth des Menschen von allen Naturbedingungen unabhängig machen wollte. Der Mensch soll seine Freiheit noch behaupten, auch wenn er in Fesseln läge. Da sucht man seine Freiheit nur in seinen Gedanken, in der Erhabenheit seiner Gesinnung; aber von der Freiheit im Handeln ist das weit entfernt. Und die Natur kann noch engere Fesseln schmieden als die Menschen. Schlaf und Ohnmacht können auch Gedanken und Gesinnungen rauben; der Wahnsinn kann wirre Gedanken bringen. Die Natur also muß die Bedingungen uns bieten, unter welchen allein in der vernünftigen Seele der freie Wille und im praktischen Leben seine Ausführung zu Stande kommen kann, alsdann wird es darauf ankommen, daß der einzelne Mensch seine Macht über sich und seine äußern Verhältnisse zu weiterer Ausdehnung bringe und die ihm von der Natur vermittelte Freiheit in der Sphäre, welche ihm seine Kräfte gestatten, in seinen Entschlüssen und Werken geltend mache.

195. In dem Theile der Psychologie, welcher der Ethik sich zuwendet, haben wir es mit dem guten Leben zu thun.

Er wendet die Blicke auf die Zwecke des Lebens, welche ihm seinen wahren Gehalt geben. Ohne solche Zwecke kann das Leben nicht gedacht werden, weil es zur Verwirklichung des Wesens führen soll (62 Anm. 2). Aber erst im vernünftigen Leben treten sie an das Licht. Denn das Vernünftige ist das Zweckmäßige und erst wo der Unterschied zwischen dem Zweckmäßigen und dem Zweckwidrigen, zwischen Gutem und Bösem, heraustritt, kann es zur Unterscheidung der Zwecke kommen, welche die Vernunft will, und der Ausgangspunkte, von welchen aus sie erreicht werden sollen (35 Anm. 1). Nur die Vernunft lehrt den wahren Werth der Dinge schätzen (194 Anm.). Sie kann aber nur allmälig zur Wirklichkeit kommen, weil sie im Leben die Wirklichkeit des Wesens betreiben soll. Daher muß das Gute, obgleich es, als den Inhalt und Zweck des ganzen Lebens bildend, als eine zusammenhängende Einheit zu betrachten ist, von uns in kleinen Theilen gewonnen werden und zerlegt sich in eine Vielheit besonderer Güter. Auf diese Vielheit weist uns zunächst die Psychologie hin in ihrer ethischen Richtung, von welcher wir schon gesehen haben, daß sie den Vorrang in den Untersuchungen über das Seelenleben behauptet (167 Anm.). Den wahren Gehalt desselben müssen wir zu erforschen suchen und können ihn nur darin finden, daß es sich allmälig des Guten als seines Zweckes bemeistert. Die Theilung des Guten liegt nun im Allgemeinen im Werden und besonders in der periodischen Entwicklung des Lebens, welcher das vernünftige Leben sich anschließen muß, obwohl die Vernunft in ihr eine Verzögerung ihres Zweckes sieht (187). Indem aber die Erfolge der kleinern Perioden in den größern aufgenommen und fortgeführt werden, gewinnt das Gute im Leben der Individuen seinen Fortschritt, es bleibt nicht beim einzelnen Guten stehn, sondern größere Massen des Guten bilden sich in einem stetigen Zusammenhange aus, höhere Grade desselben werden gewonnen, in welchem die niedern Grade ihr Fortbestehen haben. Hierin haben wir eine Annäherung an die Einheit des Guten zu sehn, welche vom vernünftigen Leben bezweckt wird. Doch nicht allein im Innern des Seelenlebens ist sie zu betreiben. Wie seine Perioden uns

schon auf seinen Zusammenhang mit der äußern Welt hinweisen, so fordert uns die Vernunft beständig auf diesen Zusammenhang durch unser Handeln in die zweckmäßige Ordnung zu bringen. Die ganze große Welt soll im Individuum sich darstellen; damit sie sich offenbare, muß sie sich verwirklichen in der Entwicklung ihrer Kräfte und das Individuum hat in seiner Wechselwirkung mit ihr das Seinige zu leisten, um diese Entwicklung ihrer Kräfte zu wecken. Daher kann das Gute nicht als eine besondere Sache der Individuen angesehn werden und in der Schätzung des sittlichen Lebens müssen wir uns über den Kreis des individuellen Lebens hinausgeführt sehen. Der sittliche Gesichtskreis erweitert sich hierdurch über alle Kreise der Wechselwirkung und umfaßt die ganze Welt. Die Weltordnung, welche durch die Natur begonnen worden ist, soll fortgesetzt und zum Bessern geführt werden durch die sittliche Weltordnung, welche die Vernunft herzustellen hat. Die sittliche Kunst, die Kunst des vernünftigen Lebens, schließt sich an die Natur an und führt ihre Werke weiter. In der Ethik, welche die Anwendung der allgemeinen Grundsätze der Wissenschaft auf die Erfahrung sucht, kann dies freilich nur im Kreise der Menschheit zur anschaulichen Erkenntniß gebracht werden; aber in diesem engern Kreise können wir auch die Bestätigung dessen finden, was die allgemeine sittliche Weltansicht fordert. Das Gute bildet sich in der Gemeinschaft der Menschen als eine allgemeine Sache aus; Gemeingüter werden im Verkehr der Menschen unter einander hergestellt, welche eine sittliche Bedeutung haben; die gemeinnützige Thätigkeit, welche die Mittel der Natur benutzt um sie zu Zwecken der Vernunft zu gebrauchen (193), wird eine Aufgabe des vernünftigen Lebens und so wird ein Gemeingut aller Menschen in Aussicht gestellt, in dessen Verwirklichung die einzelnen guten Thaten der Individuen sich begegnen und vereinigen können. Schon in den kleinsten Gütern, mit welchen das sittliche Leben beginnt, muß sich ein Streben nach der Herstellung dieser Einheit alles Guten nachweisen lassen. Wenn das Individuum die Verwirklichung seines Wesens betreibt, so kann es scheinen, als wenn es nur zu seinem Besten arbeitete, aber seine Thätigkeit

ordnet sich doch dem allgemeinen Gebote der Vernunft unter, berücksichtigt die Ordnung der Welt und bestrebt sich das Ihrige zu leisten zur weitern Ausbildung derselben oder zur Herstellung der Einheit des Guten. Diese Arbeit des Individuums in den kleinsten Gütern ist als die nächste Fortsetzung der Werke der Natur anzusehn; in ihr bereitet sich aber nur ein viel weiter um sich greifendes Werk des vernünftigen Lebens vor. Die Vernunft fordert, daß die Individuen sich unter einander verständigen lernen über ihren gemeinsamen Zweck, über den Zweck aller Individuen oder der ganzen Welt, und sich einigen lernen in der gemeinschaftlichen Herstellung der Einheit des Guten. Sie führt damit nur fort, was die Natur begonnen hat, und leitet es zu seinem Ende. Denn dazu hat die Natur es gebracht, daß die Individuen sich offenbaren und unter einander verständigen können in ihrem Leben (189); das individuelle Leben ist das Ende der Naturprocesse; die Vernunft aber kehrt vom Besondern zum Allgemeinen zurück; im Leben der Individuen führt sie zu der Einsicht, daß alles einen gemeinsamen Zweck verfolgt und das sittliche Leben der Individuen die Einheit des Guten auszuführen bestimmt ist. In der Mitte des sittlichen Lebens aber liegt dieser Zweck uns noch fern; daher sehen wir uns an besondere Zwecke, besondere Güter verwiesen in unserm Handeln und nur das allgemeine Gebot der Vernunft mahnt uns daran, daß wir über sie das allgemeine Gute nicht vergessen sollen.

196. Die Einheit des Guten bezeichnet uns den allgemeinen Zweck, welchen wir im sittlichen Leben verfolgen sollen. Von ihr hängt der Werth jedes besondern Guten ab; denn nur darin kann er gefunden werden, daß es ein Mittel bietet zur Erreichung des Zwecks und einen Theil des Zwecks in sich verwirklicht. Daher muß auch der Gedanke an die Einheit des Guten durch alle unsere Forschungen nach dem Gehalt des sittlichen Lebens hindurchgehn. Wir nennen diese Einheit alles Guten das höchste Gut. Der Gedanke an dasselbe ist das bewegende Princip für das vernünftige Leben durch die ganze Reihe seiner Thaten; denn sie werden alle belebt durch das Streben nach dem Guten im Allgemeinen und nur weil

die Vernunft nicht befriedigt wird durch das minder Gute, sondern der Gedanke an das Gute schlechthin das Streben nach dem Bessern in ihr beständig erweckt, sieht sich das Individuum, soweit sein Leben der Vernunft angehört, zu einem fortwährenden Streben nach dem Guten angetrieben. Die einzelnen Thaten, in welchen das Gute sich verwirklicht, können daher auch nur aus dem Gedanken an das höchste Gut erklärt werden; er stellt sich als das bewegende Princip im vernünftigen Leben dar. Von seinem Zwecke aus müssen wir die Reihe seiner Entwicklungen zu erklären suchen und die teleologische Erklärung ist daher in der Ethik an ihrer Stelle. In der Physik haben wir sie verlassen können, weil diese Wissenschaft nur mit den Mitteln des vernünftigen Lebens sich beschäftigt; in der Ethik müssen wir zu ihr zurückkehren als zu der Erklärungsweise, welche im Princip der Philosophie angelegt ist, weil sie von einem Ideale der Vernunft ausgehend die Wege erforschen soll, in welchen es sich verwirklichen muß. Aber diese Wege darf auch die Ethik nicht außer Acht lassen und ihre Forschung muß daher durch die Mittel hindurchgehn, welche zum Zwecke führen sollen. Hierzu hat sie die Anknüpfungspunkte aufzunehmen, welche die Natur dem vernünftigen Leben schafft. Die Methode der Philosophie erinnert uns auch daran, daß wir in der Mitte des Lebens den Zweck der Vernunft nicht erreichen und nicht begreifen können, weil er ein transcendentaler Gedanke ist. Daher haben wir den Gedanken an das höchste Gut nur als die Triebfeder unseres vernünftigen Lebens, welche uns eine weite Aussicht eröffnet. Er würde für uns eine leerer allgemeiner Gedanke bleiben, wenn wir ihn nicht erfüllen könnten durch die Gedanken der besondern Güter, welche in unserm Leben sich verwirklichen und in unserm gegenwärtigen Bewußtsein von uns erkannt werden können. Auf die Erforschung des Guten im Besondern wird daher die Methode der Ethik sich zu wenden haben. Sie muß es unternehmen das gesammte Gebiet des vernünftigen Lebens, soweit es uns übersichtlich ist, in seine richtige Eintheilung zu bringen. Dazu bieten sich zunächst die Anknüpfungspunkte in den Beobachtungen der Psychologie dar. In der Beobachtung

unseres eigenen Lebens und im praktischen Verkehr mit andern Menschen haben wir beständig zu thun mit der sittlichen Beurtheilung menschlicher Handlungen und werden dabei zurückgeführt auf die innern Beweggründe, aus welchen sie hervorgegangen sind; ihr Werth wird unserer Schätzung unterworfen. Hierbei sind zwei Gesichtspunkte zu unterscheiden. Man hat die einzelne That in Bezug auf ihre Leistung für das sittliche Gute für sich zu beurtheilen; man hat auch die sittliche Kraft zu schätzen, welche im Zusammenhange des vernünftigen Lebens und seiner einzelnen Thaten sich bewährt. Was die einzelne That leisten soll für das Gute, das ist die Pflicht des einzelnen Menschen; die sittliche Kraft, wie sie im Zusammenhange der einzelnen Thaten sich entwickelt und bewährt, nennen wir die Tugend. Das ganze sittliche Leben des einzelnen Menschen läßt sich unter einen jeden dieser beiden Gesichtspunkte stellen und daher hat man es auch unternommen vom Standpunkt der gewöhnlichen Beurtheilung des sittlichen Lebens aus die Ethik als ein System der Pflichten oder der Tugenden zu behandeln. Wir haben auf diese zwei Gesichtspunkte in der psychologischen Beurtheilung des Guten schon hingewiesen, aber auch bemerkt, daß noch eine andere Weise der ethischen Beurtheilung sich ihr zur Seite stelle, welche das Gute in dem Zusammenhange des Individuums mit andern Individuen und zuletzt mit der ganzen Welt aufsucht (195). Diese über den psychologischen Gesichtskreis hinausgehende Betrachtungsweise läßt uns Werke der Vernunft in das Auge fassen, welche wir als Güter betrachten theils für engere, theils für weitere Kreise der sittlichen Gemeinschaft. Daher stellt sich ein System der Güterlehre der Pflichten- und der Tugendlehre zur Seite. In der Methode für die ethischen Untersuchungen wird es nun darauf ankommen das Verhältniß dieser drei ethischen Betrachtungsweisen richtig zu bestimmen.

Aus den philosophischen Untersuchungen über das vernünftige Leben hat sich der Gedanke an den letzten Zweck oder das höchste Gut niemals entfernen lassen. Die Ansichten über dasselbe sind

aber weit auseinander gegangen. Zwei Ansichten stehen im Streit über seinen Gehalt. Die eine sucht das höchste Gut in der Glückseligkeit (Eudämonismus), die andere in der Vollkommenheit der Vernunft. Es macht keinen wesentlichen Unterschied, wenn man für Glückseligkeit Seligkeit setzt, um zu bezeichnen, daß die Summe alles Guten unabhängig gedacht werden müsse von allen Glücksfällen. Ebenso wenig wird die andere Ansicht in ihrem Wesen verändert, wenn man für die Vollkommenheit der Vernunft die höchste Tugend oder die Weisheit setzt um darauf zu verweisen, daß die Summe des Guten in einem innerlich erworbenen Besitz der Vernunft gesucht werden müsse. Im Begriffe des höchsten Guts liegt aber wesentlich die Einheit alles Guten; die Summe alles Guten muß in ihm als in einem Gipfelpunkte sich vereinen. Daß nun dieser Gedanke auf einen transcendentalen Einheitspunkt gerichtet ist, hat sich weder in den Lehren der alten noch der neuern Philosophie verleugnen können. Wenn man das Streben der Vernunft auf Gottähnlichkeit gehen ließ, so war damit kein bestimmtes Ziel gesetzt, denn die Aehnlichkeit kann geringer oder größer sein; das höchste Gut mußte in Gottgleichheit umschlagen. Dies ist in dem Gedanken der Alten an die Selbstgenugsamkeit des Weisen ausgedrückt, mochte sie nun in seiner Weisheit selbst oder in dem ungestörten, unerschütterlichem Genusse seiner Weisheit gesucht werden. Derselbe Gedanke, nur in einer andern Form, begegnet uns in der theologischen Richtung der neuen Philosophie, wenn das höchste Gut in der Erkenntniß oder im Genusse Gottes gesucht wird. Die höchste Erkenntniß, die vollkommene Weisheit, kann nur in der Erkenntniß des letzten Grundes aller Dinge bestehn. Dasselbe ist es, wenn die absolute Wissenschaft oder Philosophie als der Gipfelpunkt der Vernunft bezeichnet wird. Wenn die Vernunft sie sich angeeignet hat, ist sie der vollkommenen Weisheit Gottes gleich geworden. Ebenso werden wir den Genuß Gottes zu denken haben; er macht die Seligkeit Gottes der Vernunft theilhaftig. Die äußerste Spitze dieser Richtung hat sich in der Lehre ausgedrückt, das höchste Gut sei die Identification der Vernunft mit Gott. Sie will Genuß und Erkenntniß Gottes in eins ziehen; über die Weise ihrer Vereinigung giebt sie keine Auskunft. Die entgegengesetzten Meinungen über das höchste Gut, welche es in Glückseligkeit und Genuß der Lust oder in Erkenntniß und Weisheit suchen, wollen auch nicht beide entgegengesetzte Gebiete im höchsten Gut völlig getrennt halten. Aber sie betrachten das eine als das Mittel, das andere als den Zweck. Die Eudämonisten wollen die Weisheit als ein Mittel zur Lust, ihre Gegner die Lust am Guten als ein Mittel zur Weisheit verwandt wissen. Die Folgerung würde nicht ausbleiben können, daß

im höchsten Gute der einen Partei die Weisheit, der andern die Lust am Guten verschwinden müßte; denn wenn der Zweck erreicht ist, fallen die Mittel weg. Diese Folgerung spricht gegen beide Parteien in gleicher Weise, denn man kann nicht denken, daß im Ziele des vernünftigen Lebens die höchste Lust genossen werde, ohne daß der Genießende von ihr wüßte, noch daß die höchste Weisheit besessen werde, ohne daß der Besitzende Lust und Befriedigung in ihrem Besitz fühle. Weisheit und Zufriedenheit sind nicht als vorübergehende Mittel im Leben der Vernunft zu betrachten. Hierin zeigt sich das Ungenügende in beiden entgegengesetzten Lehrweisen über das höchste Gut. Glückseligkeit und Vollkommenheit der Vernunft werden im höchsten Gute mit einander verbunden sein müssen, nicht als Mittel, sondern als integrirende Bestandtheile des Zwecks. Wenn wir aber diesen Gesichtspunkt zu fassen haben, so wird damit nicht die Einheit des höchsten Guts, sondern nur die Vielheit seiner Bestandtheile ausgesprochen. Der Streit zwischen Eudämonisten und ihren Gegnern wird nur dadurch geschlichtet, daß man die Zwecke, welche sie setzen, als nothwendige Bestandtheile des höchsten Guts anerkennt, aber auch eingesteht, daß die transcendentale Einheit desselben durch die Stellung, welche man solchen Bestandtheilen neben einander giebt, nur in sehr unvollkommener Weise ausgedrückt wird. Diese transcendentale Einheit läßt sich im Fortschreiten zum Guten nur so denken, daß wir verschiedene Richtungen in ihm unterscheiden, welche auf dasselbe Ziel hinstreben, für dasselbe Bleibendes leisten, aber auch immer nur auf einen Mittelpunkt hinweisen, in welchem sie sich vereinigen sollen, ohne daß er von ihnen aufgedeckt werden könnte, weil er unserm Bewußtsein nicht gegenwärtig ist in seiner vollen Wirklichkeit. Nur in dem Streben der verschiedenen Richtungen nach dem Punkte, welcher sie vereinigen soll, verkündet sich uns der Gedanke des höchsten Guts. Wir werden daher, um ihn festzuhalten, auch den Zwiespalt heben müssen, welcher zwischen dem Eudämonismus und seinen Gegnern herscht. Er hat sich darin ausgesprochen, daß man der Vernunft verbieten wollte nach Glückseligkeit zu streben oder die Tugend als etwas anderes zu betrachten als nur als Mittel für die Glückseligkeit. Die erste Ansicht der Eiferer für die Tugend sieht die Glückseligkeit als eine Gabe an, welche uns von selbst zufallen würde, wenn wir auch nur tugendhaft lebten und nicht nach ihr strebten, oder als einen Lohn, welcher von Gott dem tugendhaften Leben verliehen würde. Dieser Meinung setzt sich alles entgegen, was wir vom Leben der Vernunft wissen; nur der Abscheu vor dem Eudämonismus, welcher das pflichttreue Leben und die Tugend zu Mitteln herabsetzt, kann sie eingeben. Denn alles, was die Vernunft erlangen soll,

muß sie erwerben; durch ihren Willen muß sie es sich aneignen; nichts fällt ihr zu ohne ihre Thätigkeit, welche Besitz ergreift. Die andere Ansicht der Eudämonisten läßt das Streben der Vernunft nur auf den Genuß des Guten sich richten, als wenn er ohne die Vernunft genossen werden könnte, als wenn nicht das Streben der Vernunft, um ihn genießen zu können, zugleich darauf gerichtet sein müßte, daß die Vernunft die Weisheit gewinne, welche das Gute liebt und mit ihm zufrieden ist. Der Streit über Glückseligkeit und Tugend wird nur dadurch geschlichtet werden können, daß man die Misverständnisse beseitigt, welche im Eifer der Parteien an ihn sich gehangen haben. Wie es zu geschehen pflegt, hat man mit den Begriffen, um welche der Streit sich handelte, ihnen fremdartige Vorstellungen verbunden. Dem Eudämonismus hat man vorgeworfen, daß er die Selbstsucht und die sinnliche Genußsucht begünstige; die Lehre, daß die Tugend allein gut sei, ist in den Verdacht gekommen, daß sie alles in das allgemeine Gesetz auflösen wolle und die Aufopferung der Person fordere. Im Wesen dieser Lehren ist beides nicht gegründet. Wenn es Eudämonisten gegeben hat, welche den Zweck des vernünftigen Lebens im sinnlichen Genuß suchten, im Genuß des Augenblicks, andere, welche ihr Absehn auf den ungestörten Abfluß des persönlichen Lebens beschränkten, so haben auch solche nicht gefehlt, welche die Glückseligkeit in der weitesten Ausdehnung sich als Ziel dachten und das Wohl der ganzen Menschheit, ja der ganzen Welt in den Zweck ihres Strebens aufnahmen. Der Begriff der Glückseligkeit ist dehnbar genug um ihm die allgemeinste Bedeutung zu gestatten. Wenn er auf den sinnlichen Genuß beschränkt würde, könnte ihm freilich nur der kleinste Kreis des augenblicklichen Bewußtseins zufallen; aber auch die Lust am Uebersinnlichen läßt sich in ihn ziehen; davon zeugt die Lehre, daß die wahre Glückseligkeit im Genusse Gottes bestehe. Ebenso ist der Begriff der Tugend verschiedener Maße seiner Ausdehnung fähig. Wir haben das höchste der Tugend als Weisheit bezeichnet. Dies liegt in ihrem Begriff. Denn wenn die Tugend als Fertigkeit gedacht wird, so schließt ihr Besitz die Erkenntniß des Guten in sich; wenn sie aber dem beseligenden Gefühle im Besitz des Guten entgegengesetzt und nicht als Mittel, sondern als Zweck gedacht wird, so bleibt nur der Gedanke einer vollen Erkenntniß des Guten ihr übrig. In diesem Sinn ist die Erkenntniß Gottes oder die absolute Philosophie als höchstes Gut bezeichnet worden. Dabei kann die Person des Erkennenden verschwinden und die Forderung geltend gemacht werden, daß die Aufopferung der Person, die Versenkung des Subjects in die objective Wahrheit die Bedingung der höchsten Weisheit sei. Aber der ausschließende Gegensatz der

Weisheit gegen das Gefühl der Lust in ihrem Besitz liegt nicht in ihrem Begriff; daher hat es auch solche gegeben, welche mit dem Gedanken, daß die Tugend das höchste Gut sei, das Streben nach dem Genuß der Person und des Augenblicks verbanden. Davon zeugen die Lehren von der Selbstgenugsamkeit des Weisen und der Unerschütterlichkeit seines Gemüths unter jeder Erregung des Augenblicks, welche es treffen könnte. Die Weisheit kann man auch in der skeptischen Abwehr der trügerischen Meinungen suchen, in der ruhigen Aufnahme der Erscheinungen als das, was sie sind, als bloße Erscheinungen. Der Streit zwischen Eudämonismus und Weisheitslehre wird sich nur schlichten lassen, wenn man anerkennt, daß keine von diesen Theorien vor der andern den Vorzug verdient in Beziehung auf das Streben nach dem allgemeinen Besten. Engherzigkeit und Gemeinsinn lassen sich in gleicher Weise mit ihnen verbinden. Aber beide tragen etwas an sich, was ihren Gesichtskreis beschränkt. An dem, was schon über sie gesagt worden ist, wird man abnehmen können, daß ihr Streit über die entgegengesetzten Seiten unseres Bewußtseins sich handelt. Der Eudämonismus streitet für die Befriedigung des Gefühls; auf das sinnliche Gefühl sich dabei zu beschränken liegt nicht in seinem Begriff; aber über die Beruhigung des Gemüths im höchsten Grade des angenehmen Gefühls kann er seinem Begriffe nach nicht hinauskommen. Die Weisheitslehre streitet für die Befriedigung des Verstandes; die Beziehung der Erkenntniß zu der sinnlichen Empfindung braucht sie dabei nicht aufzugeben, aber auf das höchste Ziel des Erkennens beschränkt sich ihr Gesichtskreis; in der vollen Einsicht der Wahrheit zu leben, das erscheint ihr als das höchste Gut. Wenn wir auf unsere psychologischen Lehren über das Verhältniß des Erkennens und des Gefühls zu einander uns besinnen, so werden wir nicht daran zweifeln können, daß beide die Seiten unseres Bewußtseins, welche zusammengehören, in einer nicht zu gestattenden Weise auseinanderzuziehen suchen (166). Ihr Streit ist über den Vorrang des Erkennens oder des Gefühls (166 Anm. 3). Daher hat man ihn zu schlichten gedacht, indem man die Verbindung von Glückseligkeit und Weisheit im höchsten Gute forderte. Aber dadurch wird ein anderes Bedenken, welches beide Lehrweisen in gleichem Maße und daher auch ihre Verbindung trifft, nicht beseitigt. Sie beschränken sich beide auf den psychologischen Gesichtskreis in der Ethik, indem sie das höchste Gut nur in der Vollkommenheit entweder des allgemeingültigen oder des eigenthümlichen Bewußtseins suchen. Kein ethischer Begriff aber fordert mehr auf über diesen beschränkten Gesichtskreis hinauszugehn als der Begriff des höchsten Guts. Nicht in der Seele allein darf es gesucht werden; es fordert die

Vollendung aller Dinge; das Individuum und seine innere Entwicklung darf keinen Anspruch darauf machen es ausschließlich für sich zu besitzen; es wird als ein Gemeingut des Ganzen anzusehn sein, von welchem ein jedes nur durch seine Gemeinschaft mit allen übrigen seine Befriedigung hat. Hierauf weisen auch die Ansichten hin, welche sowohl von der Seite des Eudämonismus als von der Seite der Weisheitslehre sich geregt haben, wie schon erwähnt wurde, wenn man nicht die Glückseligkeit der Person, sondern das Wohl des Ganzen, wenn man nicht die Tugend des Weisen, sondern sein Aufgehen in das Allgemeine als Ziel der sittlichen Bestrebungen betrachtete. Aber man wird sich gestehn müssen, daß diesen Regungen der volle Nachdruck nicht gegeben werden kann, wenn man beim psychologischen Standpunkt stehn bleibt. Die Glückseligkeit wird von dem Individuum genossen; die Weisheit ist dem Weisen eigen. Beide sind nicht Güter der Gemeinschaft, sondern gehören nur dem Individuum an, welches sie in seiner Seele verschließt. Die Glückseligkeit theilt sich nicht mit; ihr bester Theil ist die Zufriedenheit, welche man niemanden schaffen kann. Ebenso wenig kann die Weisheit mitgetheilt werden. Hierin zeigen sich nun beide Lehrweisen gleich mangelhaft. Ihre psychologische Beschränktheit führt sie zur Selbstsucht, wenn sie nicht von den höhern Beweggründen, welche in transcendentalen Gedanken an das höchste Gut liegen, über sie hinweggeführt werden. Nur von solchen Beweggründen geht es aus, daß der Eudämonismus das allgemeine Wohl in das Auge faßt und das Streben nach Weisheit auch zur Mittheilung der Weisheit geführt wird. Der Eudämonismus kann nicht unbeherzigt lassen, daß unsere Glückseligkeit mit dem Wohl der Gesammtheit, welcher wir angehören, in Zusammenhang steht; das Streben nach Weisheit muß einsehn, daß sein Zweck nur unter gemeinschaftlicher Verständigung aller Individuen erreichbar ist; beide aber müssen auch zu der Einsicht sich erheben, daß die Glückseligkeit und die Weisheit der übrigen sittlichen Welt nicht Mittel für uns sind, sondern zum Zweck gehören; nur unter dieser Bedingung kommen sie über die Selbstsucht hinweg; sie geben aber dadurch auch zugleich ihre psychologische Beschränktheit auf; denn das Gute wird alsdann nicht mehr ausschließlich im Innern der Seele, sondern ebenso sehr in dem Aeußern, im Zusammenhange des Ganzen gesucht. Auf diese Einheit des Guten, in welcher nichts als bloßes Mittel, alles als Zweck geschätzt wird, weist uns der transcendentale Begriff des höchsten Guts hin.

197. Wer es unternimmt das Ganze des sittlichen Lebens in einem System der Pflichten zur Uebersicht zu bringen,

muß sich des Begriffes der Pflicht zu versichern suchen. Er stellt unser vernünftiges Leben unter ein Gesetz oder Gebot der Vernunft, welches unbedingten Gehorsam zur Pflicht macht, Das Gesetz ist das Allgemeine; sein Gebot ist an die besondere Vernunft gerichtet, d. h. an die Vernunft der Individuen, welche dem Gesetze sich unterwerfen sollen. Dieser Gegensatz zwischen dem allgemeinen verpflichtenden Gesetze und der besondern, zum Gehorsam verpflichteten Vernunft ist für den Begriff der Pflicht unentbehrlich. Er setzt aber voraus, daß dem allgemeinen Gesetze ein Recht beiwohnt die besondere Vernunft des Individuums zur That zu verpflichten. Daher pflegen wir auch dem Begriffe der Pflicht ohne Ausnahme den Begriff des sittlichen Rechts zur Seite zu setzen, welcher freilich über den Begriff des Rechts im juridischen Sinne weit hinausreicht. Wo eine Pflicht zur Dankbarkeit ist, ist auch ein sittliches Recht sie zu fordern; Noth giebt ein sittliches Recht Hülfe von dem zu fordern, welcher sie leisten kann, und dieser würde dem sittlichen Gebote nicht nachkommen, wenn er seine Verpflichtung zur Hülfe nicht anerkennte. Wo eine Pflicht, muß ein Recht, wo ein Recht muß eine Pflicht sein. Dieser Gegensatz wird nun gewöhnlich in der praktischen Meinung nur in Beziehung auf die Individuen gefaßt; dem einen theilt man die Pflicht, dem andern das Recht zu; aber die philosophische Betrachtung wird nicht davon abgehen können, daß von der allgemeinen Vernunft die Pflicht auferlegt wird. Weil es vernünftig ist, soll ich jedem Andern sein Recht gewähren; die Vernunft im Allgemeinen hat das Recht mich zu einer Pflicht zu ermahnen. Nur durch die Unterwerfung unter das Gebot der allgemeinen Vernunft wird auch meine Freiheit, welche ich im sittlichen Leben bewahren soll, nicht gefährdet. Kein Anderer hat das Recht mich in meinen Entschlüssen zu binden und mir zu gebieten etwas anderes zu thun, als was meine Vernunft für gut erkennt. Nur wenn ich der allgemeinen Vernunft gehorche, wird meine sittliche Freiheit nicht geschmälert, weil die allgemeine Vernunft auch mir zu Theil geworden ist. Die Rechte Anderer an mich können nur darauf beruhen, daß sie das Vernünftige fordern und die Vernunft im Allge-

meinen von ihnen vertreten wird. Durch diese Wendung, welche der Begriff der Pflicht nimmt, wird er aber in alle die Schwierigkeiten verwickelt, welche das Verhältniß zwischen dem Allgemeinen und dem Besondern treffen. Nur Logik und Metaphysik und in ihrer Spitze die Theologie können sie lösen. Die Ethik kann auch als Pflichtenlehre gefaßt von den allgemeinen Grundsätzen der Wissenschaft sich nicht lossagen. Was ist die allgemeine Vernunft, welche ihr Recht über die besondere Vernunft zu herschen geltend macht? Ist sie etwas anderes als die Vernunft in allen vernünftigen Individuen? Und wenn sie nichts anderes ist, wie kann sie diesen gegenüber ein Recht in Anspruch nehmen und eine Pflicht auflegen? Nur die Hinweisung auf den transcendentalen Grund der weltlichen Dinge kann hierüber Auskunft geben. Daher wird das Gesetz der Pflicht auch als das Gebot Gottes betrachtet und die allgemeine Vernunft bezeichnet uns das Gesetz des Werdens, in welchem das Reich der vernünftigen Individuen seinen Zweck erreichen soll. Erst durch den Unterschied zwischen Gott und Welt kommen wir zu dem Gegensatz zwischen allgemeinem Gebot und verpflichtetem Individuum, ohne welchen der Begriff der Pflicht nicht bestehn kann. Aber das Transcendentale in dieser Auffassungsweise verhindert auch sie für das System der Pflichtenlehre zu verwenden. Von einem Rechte Gottes an uns zu reden müssen wir Bedenken tragen, weil das Recht eine Leistung für die Zukunft fordert, dem Ewigen aber nichts geleistet werden kann. Wenn wir Gott als den Gesetzgeber für das sittliche Reich betrachten, so würden wir nur eine Pflicht gegen ihn haben, den Gehorsam gegen sein Gebot, und diese Pflicht würde alle andere Pflichten gegen uns und Andere in sich schließen. Zu einer Mehrheit, einem System der Pflichten können wir daher nur gelangen, wenn wir uns zu der Vielheit der weltlichen Dinge zurückwenden. Das System der Pflichten kennt nur Pflichten und Rechte einzelner, weltlicher Dinge gegen andere derselben Art und leitet sie aus der Verpflichtung des einzelnen vernünftigen Wesens zur Vernunft im Allgemeinen ab. In der Welt aber ist die allgemeine Vernunft nicht wirklich, so daß sie ein Gebot erlassen,

ein Recht vertreten könnte; sie bezeichnet nur ein Zukünftiges, welches von den Individuen hergestellt werden soll. Daher schließt der Begriff der Pflicht ein Sollen in sich und richtet sich an den Willen, welcher auf die Zukunft geht. Hierin liegt auch, daß die Pflicht einen Widerstand voraussetzt, welcher durch den Gehorsam gegen das Pflichtgebot überwunden werden soll. Die allgemeine Vernunft, welche uns die Pflicht auflegt, kann also nur als ein Ideal angesehn werden, welches uns seine Aufgaben stellt und von uns, d. h. von allen vernünftigen Individuen verwirklicht werden soll. So weist uns der Begriff der Pflicht auf die ideale Aufgabe der sittlichen Welt hin, zu deren Lösung eine jede That des sittlichen Lebens das Ihrige beitragen soll. Pflicht ist, was das Individuum für die Verwirklichung der allgemeinen sittlichen Aufgabe in seiner besondern That leisten soll. Jeder Augenblick des vernünftigen Lebens hat seine besondere Pflicht gegen das Ganze der sittlichen Ordnung, welche verwirklicht werden soll durch gemeinsame Anstrengung, und daher auch gegen alle besondere Glieder derselben. Das Ganze hat das Recht an allen besondern Thaten und jeder Theil desselben nimmt auch sein besonderes Recht an ihnen in Anspruch. Der Begriff der Pflicht trifft das sittliche Verhältniß eines jeden besondern Gliedes der Weltordnung zum Ganzen und zu allen andern Gliedern; daher setzt es wie jedes Verhältniß zwei Glieder voraus, welche zwischen Recht und Pflicht sich theilen, und fordert nicht allein den guten Willen des innerlich vollzogenen Entschlusses, sondern auch eine Leistung nach außen durch die Handlung.

Die populäre Bedeutung, welche der Begriff der Pflicht hat, beruht wesentlich darauf, daß er uns mitten in den Verkehr der sittlichen Wesen stellt, welche ihr Verhältniß unter einander zu ordnen haben. Die Menschen rechten da unter einander über das, was sie zu leisten und zu fordern haben. Jede Rede belehrt und ermahnt über das, was gedacht oder gethan werden soll. Sie weist auf den Augenblick hin, in welchem wir leben, in welchem wir hören und unsere Kraft anstrengen sollen zur Erfüllung der Pflicht. So wie jede vernünftige Rede belehren will, so will sie auch ermahnen der Vernunft gemäß zu denken und zu thun. Unser vernünftiger Verkehr unter einander besteht nur in

einer Reihe von Ermahnungen zur Pflicht. Hieraus erhellt der weite Bereich des Pflichtbegriffs und daß wir unter ihn den ganzen Umfang unseres vernünftigen Lebens werden unterbringen können. Er hat es auf Ermahnungen abgesehn, und wer von der Ethik nichts weiter verlangt als eine Reihe von Ermahnungen, wird mit der Pflichtenlehre vollkommen sich befriedigen können. Hierin liegt auch die hohe praktische Bedeutung des Pflichtbegriffs. Er schließt sich unmittelbar an den praktischen Verkehr der Menschen unter einander an und verweist auf das, was im gegenwärtigen Augenblick unter ihnen verhandelt wird, aber eben das, was gegenwärtig gethan werden kann und soll, ist praktisch. Das Ermahnende in ihm giebt ihm seine eindringliche Kraft. Er dringt darauf, daß wir den Augenblick ausnutzen, die Gelegenheit des Handelns ergreifen, ohne Verzug thun, was wir können und sollen. Damit stellt er sich der Genußsucht entgegen, welche in thörigem Wahn in Ruhe die Gegenwart genießen zu können meint. Der gegenwärtige Augenblick läßt sich nicht im Genuß festhalten; er treibt zur That, welche seine Pflicht ist, und nur im Bewußtsein der energischen That erschöpft sich die Lust der Gegenwart. Auch der Selbstsucht setzt er sich kräftiger entgegen als jede andere Form der sittlichen Auffassung und daher haben die Sittenlehrer, welche den Kampf mit egoistischen Theorien zu unternehmen hatten, vorzugsweise die Pflichtenlehre begünstigt. Denn nicht allein zur kräftigen That in der Entwicklung des innern Lebens, zum sittlichen Entschluß, zur gehorsamen Gesinnung gegen das Sittengesetz treibt uns die Pflicht an, sondern auch zur gemeinnützigen Handlung, zur Bewahrung und Herstellung der sittlichen Ordnung. Die Freunde der Pflichtenlehre haben wohl gar gemeint, der Pflichtgetreue müßte sich selber vergessen, sich selbst aufopfern über das Gebot der Pflicht; dies ist nun keine genaue Fassung des Begriffs; es würde das die Pflichten gegen sich selbst beseitigen und das Recht des Individuums verletzen; aber es erinnert doch daran, daß die Pflicht einem jeden nur als einem Gliede der sittlichen Weltordnung sein Recht zugesteht und daß sie das allgemeine Gebot höher stellt als das Individuum. Der Streit gegen Genußsucht und Selbstsucht, in welchen die Pflichtenlehre sich verwickelt sieht, setzt Gegner derselben voraus, von welchen sich annehmen läßt, daß sie nicht ohne allen Grund ihre abweichende Meinung vertreten. Einen solchen Grund hat auch die Pflichtenlehre selbst anerkennen müssen. Sie findet, daß der Begriff der Pflicht Beweggründe in uns voraussetzt, welche zur Uebertretung des Sittengesetzes hinziehen. Mit dem Gebote verbinde sich das Verbot und sei gerichtet gegen die Triebe oder Neigungen zur Genußsucht oder zur Selbstsucht. Dies liege in der Natur un-

feres sittlichen Lebens, welches nur im Widerstand gegen das Naturgesetz und die in ihm liegenden Beweggründe sich bewähren könne. Die sittliche Kraft könne sich nur in der Ueberwindung eines Widerstandes zeigen; einen solchen aber biete das natürliche, den sinnlichen Trieben und selbstsüchtigen Neigungen hingegebene Leben und erst dadurch springe die ganze Schärfe des Pflichtbegriffes hervor, daß er der augenblicklichen oder persönlichen Neigung das strenge, allgemein und unbedingt gebietende Sittengesetz entgegenstelle. Seiner natürlichen Neigung zu folgen würde kein Verdienst haben. Man ist hierin so weit gegangen, daß man nur im Kampfe gegen die natürliche Neigung das pflichtgetreue sittliche Leben sehen wollte. Hierin ist die äußerste Spitze des Gegensatzes ausgesprochen zwischen dem besondern Willen des Individuums und dem unbedingten Gebote der allgemeinen Vernunft. Man wird darin die Richtung der Gedanken erkennen, welche auf eine Personification der allgemeinen Vernunft oder auf Zurückführung der Pflicht auf ein göttliches Gebot hindrängt. Das Mangelhafte in dieser Auffassungsweise liegt hauptsächlich darin, daß sie von der allgemeinen gebietenden Vernunft die Vernunft des verpflichteten Individuums ausschließt, daher nicht zählt auf Trieb und Neigung desselben zum Guten und seine natürliche Anlage zur Vernunft, welche in seinem Leben auch schon zur Entwicklung gekommen sein wird. Dies liegt aber im Begriffe der Pflicht, wenn er vom Begriffe der Tugend, als natürliche und sittliche Tugend gedacht, scharf abgesondert und mit ihm in Gegensatz gestellt werden soll. Die Ethik auf die Pflichtenlehre beschränkt wird hierzu getrieben. Daher hat sie der Vorwurf der Einseitigkeit getroffen, welchen wir schwerlich von ihr werden ablehnen können. Der Standpunkt des Sollens, welches die Pflicht einschärft, ist als ein niederer Standpunkt in der Beurtheilung des sittlichen Lebens angesehn worden. Wir können nicht leugnen, daß er nur auf das künftige Gute uns hinweist; wenn das Gute erreicht wäre, würde kein Sollen stattfinden. Dies für sich genommen kann ihm jedoch nicht zum Vorwurf gereichen, da es nur den Standpunkt unseres sittlichen Lebens bezeichnet, welches alles Gute zu besitzen sich nicht anmaßen kann. Wenn aber die Pflichtenlehre das Sollen dem Triebe und der Neigung entgegenstellt, als wenn es gegen Trieb und Neigung unsern Willen zur That bestimmen sollte, so ist dies gegen die ersten Grundsätze, welche uns in der Beurtheilung des Lebens leiten müssen. Denn jede Thätigkeit setzt ein Vermögen und einen Trieb zu ihr voraus und soll eine Thätigkeit des Willens eintreten, so muß daher auch ein Trieb zu ihr vorhanden sein und die Neigung wird sich zu ihm gesellen, wenn er in frühern Thätigkeiten schon theilweise Befriedigung gefunden

hat. Der Kampf also des Sollens mit dem Triebe und der Neigung kann nur als ein Zeichen angesehn werden, daß verschiedene Triebe oder Neigungen mit einander in Streit liegen, und wenn alsdann das Sollen des Sittengebots den Ausschlag geben soll, so werden wir von diesem Standpunkte in der Beurtheilung des sittlichen Lebens allerdings sagen müssen, daß er nur einen niedern Grad seiner Entwicklung im Auge hat. Zu den eindringlichen Ermahnungen, welche der Pflichtenlehre zur Zierde gereichen, gehört es, daß sie mehr für ihre Pflicht hält uns an unsere Schwächen als an unsere Stärke zu erinnern. In dieser ermahnenden Sittenlehre liegt die Einseitigkeit des Pflichtbegriffs zu Tage, welcher ihre Ergänzungen zugehen müssen. Die Ermahnungen setzen das Böse oder die sittliche Schwäche voraus und kennen nur die kämpfende sittliche Gemeinschaft, welcher der Sieg folgen soll. Man geräth von diesem Gesichtspunkte aus in Gefahr sich ein Verdienst daraus zu machen, wenn man das Gute ungern thut. Diese Gefahr wird noch dadurch vergrößert, daß der Pflichtbegriff auf die Handlung dringt und daher auch den Schein annehmen kann, als läge schon in der pflichtmäßigen Handlung ein Verdienst, wenn sie auch mit innerem Widerstreben vollbracht würde. Dies würde doch nur zur Werkheiligkeit führen können. Die That und Handlung an sich kann keinen sittlichen Werth in Anspruch nehmen, wenn sie nicht im freudigen Gehorsam vollzogen wird; jedes Widerstreben, welches mit ihr verbunden ist, schmälert ihren Werth; die pflichtmäßige Gesinnung muß der pflichtmäßigen Handlung zur Ergänzung dienen. Dadurch erst rückt die Pflichtenlehre wieder in die Reihe der psychologischen Gesichtspunkte ein, welche die Beweggründe des sittlichen Lebens mit seinen Erfolgen in Zusammenhang setzen. Die einzelne pflichtmäßige That ist als ein Element des sittlichen Lebens nur unter der Bedingung zu betrachten, daß ihr der Beweggrund, aus welchem sie hervorgeht, nicht fremd bleibt, daß sie vielmehr das Gesetz der allgemeinen Vernunft in sich aufnimmt und dadurch als eine freie That des eigenen Willens sich darstellt. Solange sie widerwillig einem sich fremden Gesetze sich beugt, hat sie das volle Maß der Pflicht nicht erreicht, nicht die Freiheit der sittlichen That, welche im Bewußtsein ihrer Einigkeit mit dem Gesetze lebt. Wir ringen mit dem Gesetze, aber wir können es auch zu dem unsrigen machen, wenn wir die Aufgabe des gegenwärtigen Augenblicks ergreifen, wie sie geboten ist von der Vergangenheit und der Zukunft, deren Zusammenhang sie nach sittlicher Ordnung herstellen soll. Wir müssen es daher leugnen, daß im Begriffe der Pflicht der Kampf liege, sei es mit der Sinnlichkeit, dem Egoismus oder dem Naturgesetze; nur das fordert er, daß wir in

der sittlichen That über das hinausgehen, was bisher gewonnen worden war für die sittliche Ordnung und als die natürliche Grundlage unserer gegenwärtigen Entwicklung sich darstellt. Dazu findet sich aber auch beständig der Trieb und die ausgebildete Neigung in unserer Vernunft, welche aus der bisherigen, nun zur Natur gewordenen Entwicklung die Antriebe zum Fortschritte und die Aufgabe der gegenwärtigen Pflicht entnimmt. Hierdurch wird die Pflicht mit der Tugend und mit dem Streben nach dem höchsten Gut in Verbindung gesetzt. Schließt man vom Begriffe der Pflicht die sittliche Neigung zum freudigen Gehorsam gegen das Gesetz aus, so zieht man die einzelne That aus ihrem Zusammenhange mit der erworbenen tugendhaften Gesinnung; läßt man die Pflicht nur in der Arbeit des Kampfes bestehn, so entzieht man ihr den Zusammenhang mit der Frucht des Guten, welches durch die Arbeit erreicht werden soll. Das erstere würde dazu führen, daß man das Gute nur in dem rechtmäßigen Thun und Handeln, in der Legalität des Lebens, zu suchen hätte, wenn man den Begriff des Rechts im allgemeinen sittlichen Sinn nimmt. Das andere würde zu dem Ergebnisse führen, daß durch das sittliche Leben der Zweck der Vernunft nicht erreicht werden könnte. Daher hat die einseitige Pflichtenlehre von dem Gedanken an den sittlichen Kampf, welchen das vernünftige Leben bestehen müsse, zu der Folgerung sich ziehen lassen, daß es nur von einer Aufgabe zur andern, von einem Kampfe zu neuen Kämpfen führen, aber nie einen vollkommenen Sieg in Erreichung des höchsten Guts gewinnen könne. Wir können hierin nur Störungen des Pflichtbegriffs finden, welche eintreten müssen, wenn man ihn einseitig durchführen will ohne Berücksichtigung seines Zusammenhangs mit den Begriffen der Tugend und des höchsten Guts.

198. Um ein System der Pflichtenlehre zu entwerfen würde es darauf ankommen einen Eintheilungsgrund aus dem Begriffe der Pflicht zu entnehmen. Blicken wir zuerst auf das Allgemeine, auf welches er uns verweist, auf die sittliche Aufgabe, zu welcher alle Pflichterfüllungen das Ihrige beitragen sollen, so sehen wir von ihm auf den transcendentalen Zweck des sittlichen Lebens uns verwiesen, welcher dem gegenwärtigen Leben und Bewußtsein zu fern steht um einen Anknüpfungspunkt für die Eintheilung auch nur in einer analogen Betrachtungsweise darzubieten. Denn das Transcendentale des in sich abgeschlossenen, dem Werden entrückten Zweckes hat keine Aehnlichkeit mit den fortlaufenden Entwicklungen des Le-

bens, in welchen wir unsere Pflichten aufzusuchen haben. Auch weisen uns ja die Regeln der Eintheilung darauf hin, daß wir ihren Grund zunächst in dem Besondern zu suchen haben; das Allgemeine, Transcendentale im Begriffe der Pflicht dient nur zur Erinnerung daran, daß wir das Besondere und Reale nicht außer Zusammenhang mit dem Ganzen, welchem es angehört, mit der Gesammtheit der sittlichen Welt, zu denken haben. Das Besondere im Pflichtbegriff weist uns aber auf das andere Aeußerste in der Begriffsleiter hin, wenn wir sie in ihrer sittlichen Bedeutung fassen, auf die besondersten Leistungen der Thaten und Handlungen für die Aufgabe des vernünftigen Lebens. Hierin liegt eine nicht geringere Schwierigkeit, als in der transcendentalen Richtung des Allgemeinen, für die Eintheilung. Denn wir werden dadurch auf die unbestimmt unendliche Mannigfaltigkeit der Verhältnisse hingewiesen, in welche die Verpflichtung des Besondern gegen das Allgemeine und das Recht des Allgemeinen am Besondern sich spalten. Jeder Augenblick des Lebens hat eine andere Pflicht; daraus folgt nur eine unbestimmte Zahl der Pflichten. Dies Merkmal der Pflicht führt nur zur Casuistik, deren Unzulässigkeit im System der Sittenlehre wir schon bemerkt haben (191 Anm.). Man wird durch die Pflichtenlehre auf die Beachtung der unzähligen Fälle verwiesen, welche in der Praxis Beachtung verlangen, in der Erfahrung sich uns aufdrängen, aber durch die Theorie sich nicht erschöpfen lassen. In der Verlegenheit über einen in dem Begriff der Pflicht selbst liegenden Eintheilungsgrund hat man sich nicht anders zu helfen gewußt, als dadurch, daß man den Gegensatz zwischen Ich und Nichtich für ihn verwendete. In dem Begriffe der Pflicht liegt er freilich nicht; aber er ist von so allgemeiner Anwendung in der Wissenschaft, indem er für unsere persönliche Betrachtung der Gegenstände, für den Anknüpfungspunkt unserer Gedanken an die Wahrnehmung sich überall uns aufdrängt, daß er auch für die Pflichtenlehre eine passende Aushülfe zu bieten schien. So hat man Pflichten gegen sich und Pflichten gegen Andere unterschieden und diese oberste Eintheilung dem Systeme der Pflichtenlehre zu Grunde gelegt. Wir müssen gestehn, daß

dies Verfahren für die empirische Uebersicht einen bequemen Haltpunkt im Ueberblick über das unermeßliche Gebiet der Pflichten darbietet, wie es ja auch vom empirischen Ausgangspunkte unseres wissenschaftlichen Nachdenkens seinen Beweggrund entnimmt; auch können wir nicht bestreiten, daß der Unterschied, welchen es geltend macht, wie für alle an die sinnliche Vorstellungsweise sich anschließende Urtheile, so auch für das sittliche Urtheil von Bedeutung ist; denn das Verhältniß unserer sittlichen That zu unserm Ich, zu dem Individuum, welchem sie angehört, ist ein anderes, als zu allen andern außer ihm liegenden Kreisen der sittlichen Welt, und daher müssen auch die Leistungen der Pflicht für jenes andere sein, als für diese; aber alle solche Zugeständnisse können uns doch nicht bewegen der Eintheilung, von welcher wir reden, den Werth eines streng gesetzlichen Verfahrens zuzugestehn. Wir theilen die Welt in Innenwelt und Außenwelt; aber niemand wird darin eine allgemeingültige Eintheilung der Welt sehn; nur für den persönlichen Standpunkt des Urtheilenden gilt sie. Von derselben Art ist die Eintheilung der sittlichen Welt, wenn wir sie in unser Ich und die übrigen sittlichen Wesen zerlegen um Pflichten gegen uns und gegen Andere zu unterscheiden. Das eine Glied der Eintheilung, das Nichtich, hat nur eine negative Bedeutung. Wenn man weiter in der Eintheilung fortfahren will, wird man sich außer Stande finden ihm einen positiven Eintheilungsgrund zu entlocken. Das andere Glied, das Ich, verräth nur den persönlichen Standpunkt, von welchem die ganze Eintheilung ausgegangen ist. Für beide Seiten derselben wird daher die Fortsetzung nur vermittelst äußerer Beweggründe gewonnen werden können. Und dennoch kann das System der Pflichtenlehre nicht vermeiden diese Eintheilung sei es ausdrücklich zu machen oder versteckter Weise einzuführen, weil Ermahnung und Gebot zur Pflicht an das Individuum gerichtet werden und die Pflicht von der übrigen sittlichen Welt eingefordert wird. Wir können uns hierdurch nur darauf hingewiesen sehen, daß die Pflichtenlehre zur Herstellung ihres wissenschaftlichen Zusammenhangs auf die Voraussetzung anderer sittlicher Verhältnisse sich stützen muß.

Jede Pflicht setzt eine sittliche Gemeinschaft unter den einzelnen Momenten des sittlichen Lebens und der handelnden Individuen voraus, welche zu weiterer Entwicklung des Guten getrieben werden soll; daher kann Pflicht nicht ohne Recht bestehn und die Pflichten gegen uns und gegen Andere kreuzen sich in jedem Augenblicke gegenseitig; im pflichtmäßigen Handeln kommt es aber darauf an das zu ergreifen, was für die verschiedenen Anforderungen der Pflicht im Augenblicke geleistet werden kann. Dies zu treffen kann nur gelingen, wenn man den Werth der sittlichen Güter, um welche es sich handelt, richtig zu schätzen weiß. In allen ihren Entscheidungen wird die Pflichtenlehre auf die Schätzung des Guten nach allgemeinem Maßstabe hingewiesen um ihn auf die Aufgabe der gegenwärtigen That in Anwendung zu setzen. Nur wenn wir im Stande wären das Ideal des sittlichen Lebens in alle die empirischen Einzelheiten zu zerlegen, in welchen es verwirklicht werden soll, würden wir im Stande sein ein System der Pflichtenlehre herzustellen. An seine Stelle können wir nur allgemeine Gesichtspunkte stellen, nach welchen das sittliche Gute zu beurtheilen ist; sie gehen nicht vom Begriffe der Pflicht aus, nicht die Rücksicht auf die augenblickliche Lage des Handelnden, sondern der allgemeine Begriff des Guten leitet sie; die Anwendung aber von ihnen zu machen auf die besondern Verhältnisse des gegenwärtigen Lebens müssen wir der einzelnen Person überlassen, welche Genaueres über diese Verhältnisse weiß, als die allgemeinen Lehren der Wissenschaft über sie wissen können.

1. Der Begriff der Pflicht gehört zu den formalen Begriffen der Ethik und daher haben wir auch in seiner Verwendung auf die formale Richtigkeit in wissenschaftlicher Rücksicht ausschließlich Bedacht zu nehmen. Es darf uns dabei nicht kümmern, von wie großer Bedeutung er für die praktischen Ermahnungen ist, wie tief er in die empirischen Urtheile über das sittliche Leben im Verkehr der Einzelnen unter einander einschneidet. Es wird uns vollkommen begreiflich sein, daß wir überall, wo das sittliche Urtheil in Frage kommt, an Pflichten erinnert werden und daß wir dennoch den Begriff der Pflicht für untauglich zur Entwerfung eines Systems der Sittenlehre halten müssen; denn wir wissen,

daß eben die Begriffe, welche der Erfahrung und dem praktischen Leben am nächsten liegen, dem philosophischen System am hartnäckigsten sich entziehn. Der Philosophie haben wir Enthaltsamkeit von dem Eingehen in die Besonderheit der Erfahrungen bei ihren systematischen Unternehmungen empfehlen müssen. Dies wird uns nicht hindern können die Pflicht in Ehren zu halten. In dem Gebiete der Untersuchungen, welche auf das Besonderste, auf die kleinsten Elemente der Erscheinung eingehn, hat er seine volle Berechtigung. Auch die Philosophie, welche weiß, daß die Erscheinung nur aus den kleinsten Elementen des Lebens erklärt werden kann, muß diese Berechtigung anerkennen, es für eine Aufgabe des Wissens erklären alle kleinsten Pflichten des sittlichen Lebens zu erforschen; aber sie wird sich dennoch davon zurückhalten sie selbst zu übernehmen, weil sie sich bescheidet, daß es ihr nicht zusteht alles zu leisten, was der wissenschaftlichen Meinung obliegt und zur Verwirklichung des Wissens gehört. Auf der einen Seite weist zwar der Pflichtbegriff auf das allgemeinste Gesetz des sittlichen Lebens hin und dieser Weisung zu folgen wird die Philosophie bereit sein; aber diese Richtung führt zum Transcendentalen und entspricht nicht den Ermahnungen, welche von der andern Seite die Pflichtenlehre ertheilen will, den Augenblick zu ergreifen, das praktisch Ausführbare zu thun, den Kleinlichkeiten des vorliegenden Lebensmoments mit vollem Eifer sein Handeln zu widmen, und auf diese Besonderheiten der Mittel einzugehn sehen sich die allgemeinen Lehren der Philosophie außer Stande. In der stoischen Sittenlehre, welche den Begriff der Pflicht zuerst zum leitenden Gesichtspunkt erhoben hat, drückt sich deutlich der weite Abstand dieser entgegengesetzten Punkte der Pflichtenlehre aus. Dem allgemeinen Gebote in Uebereinstimmung mit der Vernunft zu leben schließt sich ohne Vermittlung die Reihe der casuistischen Fragen an, wie der Weise in dieser oder jener Lage sich entscheiden werde. Ebenso ist es mit der Pflichtenlehre Kant's. Dem kategorischen Gebote, welches an alle Vernunft in gleicher Weise sich richtet, stellen sich die besondern Regeln des sittlichen Lebens entgegen, aus der formalen Einheit jenes unbedingten Gebotes lassen sich aber die bedingten Regeln nicht ableiten; dem ewigen Gebote stehen die zeitlichen Verpflichtungen entgegen, ohne daß aus jenem ein genügender Grund für diese sich nachweisen ließe, und doch wird nicht geleugnet werden können, daß in der Ausführung der Pflichtenlehre diese das Hauptaugenmerk sein müssen. Das allgemeine Gebot der Vernunft kann auch als Gebot Gottes angesehn werden; darauf weist seine transcendentale Bedeutung hin. Die Pflichtenlehre hat dies aufgenommen und daraus ist hervorgegangen, daß in der Eintheilung der Pflichten

die Pflichten gegen Gott neben die Pflichten gegen uns und gegen Andere zu stehen kamen. Die formale Richtigkeit dieser Eintheilung ist schon nachgewiesen worden (196). Auch in materieller Rücksicht wird sie sich nicht behaupten können. Die Pflicht gegen Gott ist die allgemeine Pflicht; was man Pflichten gegen Gott im Besondern nennt, läuft auf Gottesverehrung hinaus, welche im öffentlichen Leben eine Pflicht gegen Andere, in privater Frömmigkeit eine Pflicht gegen uns ist. Die allgemeine Frömmigkeit, welche durch unser ganzes Leben hindurchgehen soll, bezeichnet nur das religiöse Bewußtsein, welches das pflichtmäßige Handeln begleitet, wenn es auf den transcendentalen Grund und Zweck des sittlichen Lebens bezogen wird. Diese Beziehung kann im philosophischen Denken nicht ausbleiben; die Pflichtenlehre ist aber auch geneigt gewesen sie als eine überflüssige Zugabe zu betrachten und das redliche, pflichtmäßige Handeln als etwas sich zu denken, was abgesehen von aller Beziehung zu Gott und von jedem religiösen Bewußtsein in seiner vollen Bedeutung bestehen könnte. Diese Meinung läßt am deutlichsten erkennen, wie weit der Begriff der Pflicht von den allgemeinsten Aufgaben des philosophischen Denkens absteht, wie sehr er der Mannigfaltigkeit des empirischen Denkens sich zuneigt. Wie es dem empirischen Denken scheint, daß die Geschöpfe ohne den Schöpfer gedacht werden könnten, so scheint es der empirischen Ueberlegung über das sittliche Leben, daß die pflichtmäßigen Thaten ohne ihre Beziehung zum Grunde und zum Zwecke des sittlichen Gebots in ihrer vollen Bedeutung bestehn könnten. Beides ist nur scheinbar, d. h. in der oberflächlichen Betrachtung vorhanden; das letztere deswegen, weil die Verpflichtung zunächst zwar gegen Rechte einzelner Kreise der Sittlichkeit besteht, diese aber ihr Recht nur ihrer allgemeinen sittlichen Bedeutung verdanken. Zuletzt bin ich mit meiner Handlung nur der allgemeinen Vernunft und ihrem Grunde verpflichtet. Dies ist nun aber die Richtung des Systems der Pflichtenlehre, daß es die besondern Obliegenheiten der einzelnen That aufsuchen muß gegen die besondern Kreise, welche einen sittlichen Werth in Anspruch nehmen dürfen. Für die gewöhnliche Vorstellungsweise bietet sich da der Unterschied zwischen Innenwelt und Außenwelt als der bequemste Haltpunkt dar und der Unterschied zwischen Pflichten gegen uns und Pflichten gegen Andere ist daher eine stehende Form für die Ausführung der Pflichtenlehre geworden. Selbst die Moralisten, welche den Streit gegen die Selbstsucht zu ihrer Hauptaufgabe machten, haben sich ihr nicht entziehen können, obwohl sie eine Neigung zum Egoismus verräth, weil sie der einzelnen Person des Handelnden dasselbe Maß der Sorge zuwendet, welches der großen Allgemeinheit aller weiten

Kreise der Sittlichkeit zufallen soll. Denn sie empfahl sich dadurch, daß wir der kleinen Sphäre unserer eigenen Person offenbar mehr und Besseres leisten können als den uns entferntern Kreisen sittlicher Werke. Uns selbst haben wir zum beständigen Object unseres Handelns, Andere können dem Gebiete unserer Wirksamkeit entrückt werden; uns selbst können wir bessern, Andern können wir nur die Mittel, die Möglichkeit für ihre Besserung schaffen. Es wird sich daher nicht leugnen lassen, daß die Pflichten gegen uns von anderer Art sind als die Pflichten gegen Andere und daß in einem System der Pflichtenlehre dieser Unterschied nicht übergangen werden darf. Aber es muß geleugnet werden, daß auf diese Verschiedenheit die Eintheilung der Pflichten gegründet werden könne. Denn das Mehr und der höhere Werth der Leistungen, welche den Pflichten gegen uns zufallen, würden nur dazu führen können, daß wir ihnen einen Vorzug vor den Pflichten gegen Andere zugeständen; dies aber muß vermieden werden, wenn man der Selbstsucht den Zugang verschließen will. Die Pflicht fordert, daß jedem das Seine geleistet werde; das Mehr oder Weniger, der Werth der Leistung kommt dabei nicht in Betracht; das Recht des Handelnden kann nicht verletzt werden, wenn er seine Pflicht thut; alles kommt darauf an, daß der Aufgabe der augenblicklichen That Genüge geschieht. Man wird hieraus auch ersehen können, daß eine jede Pflichterfüllung gegen Andere zugleich eine Pflichterfüllung gegen sich ist; man bessert sich, indem man zu dieser sich entschließt. Ebenso von der andern Seite; jede Pflicht gegen uns schließt eine Pflicht gegen Andere in sich; indem man sich erhält, sich bessert, stellt man nur das rechte Verhältniß seiner Person zu der übrigen sittlichen Welt her. Wenn die Pflicht jedem das Seine leisten soll, so ist in jedem Augenblicke in ihr Rücksicht zu nehmen auf alle Subjecte der Sittlichkeit und es kommt in der Besonderheit der Pflichten nur auf die augenblickliche Leistungsfähigkeit des Verpflichteten, aber nicht auf die verpflichtenden Personen oder Kreise der Gemeinschaft an. Die Leistungsfähigkeit geht in das Unbestimmte; die verpflichtenden Objecte dagegen laufen in die Einheit des gesammten sittlichen Reiches zusammen. Zwischen beiden Aeußersten liegt eine weite Kluft. Sie dadurch auszufüllen, daß man ein besonderes Object des sittlichen Reiches aus dem Ganzen herausnimmt, die übrige Masse aber ungeordnet ihm gegenüberstellt, aus dem einzigen Grunde, weil für jenes dem Verpflichteten ein ausgezeichneter Grad der Leistungsfähigkeit beiwohnt, ist methodisch nicht zu rechtfertigen und doch läuft die Eintheilung in Pflichten gegen uns und gegen Andere nur auf dieses Verfahren hinaus. Die richtige Anordnung des Systems der Pflichtenlehre würde

davon ausgehn müssen, daß die Glieder für die Leistungsfähigkeit des Verpflichteten aufgesucht würden. Das Subject der Pflicht ist die Person. Man kann zwar auch von Pflichten sittlicher Gemeinschaften reden; sie lösen sich aber in Pflichten der Personen auf. Die Pflichten des Volkes sind Pflichten der Volksgenossen, die Pflichten des Standes Pflichten der Standesmitglieder, die Pflichten des Berufs, welche man besonders berücksichtigt hat, treffen die Personen, welche den Beruf haben. Die Person ist aber nur zu dem verpflichtet, was sie leisten kann, und das ist verschieden nach dem Grade der Entwicklung ihrer Kraft. Daher sind die Pflichten des Kindes andere als die Pflichten des Mannes, des weiblichen Geschlechts andere als des männlichen; wir haben schon erwähnt, daß die Eintheilung der Pflichtenlehre an die Verschiedenheit der Lebensalter sich würde halten können (184 Anm.); eine jede Stufe des Lebens hat ihren besondern Beruf für die Person und für das Ganze. Hieraus folgt, daß ebenso viele Pflichten sind wie Stufen oder Fortschritte des Lebens. Pflicht im Allgemeinen, wird man sagen können, ist für die Fortschritte der Sittlichkeit, für die Zukunft, so viel zu leisten, als der Gegenwart möglich ist. Dies tritt am deutlichsten bei den Pflichten gegen uns in das Licht. In ihnen zerfällt die Person in zwei Theile; sie ist zugleich Verpflichtendes und Verpflichtetes. Dies ist nur unter der Bedingung möglich, daß sie unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten gedacht wird; der eine ist die Gegenwart, welche verflichtet ist, der andere die Zukunft der Person, für welche die Pflicht der Sorge übernommen werden soll, sei es zur Erhaltung oder zur fortschreitenden Entwicklung. Ebenso soll die Pflicht für Andere sorgen. Das Subject der Pflicht ist also streng genommen nicht die Person im Allgemeinen, sondern die Person in ihrem gegenwärtigen Entwicklungsmomente, auf dessen Leistungsfähigkeit es ankommt, was ihm geboten werden kann. Dieselben äußersten Punkte, welche wir schon im Begriffe der Pflicht gefunden haben, begegnen uns auch hier in einer andern Gestalt. Die verpflichtete Gegenwart ist das Besonderste, die verpflichtende Zukunft das Allgemeinste, der letzte Zweck, das höchste Gut. Für dasselbe das höchste, was möglich ist, zu leisten, das ist die sittliche Aufgabe. Dies führt wieder nur auf die transcendentale Einheit; das entgegengesetzte Moment auf die unbestimmte Mannigfaltigkeit. Die Eintheilung der Pflichten würde die Mitte zwischen beiden zu erfüllen haben; sie ließe sich nur gewinnen, wenn man dazu gelangen könnte zu bestimmen, was der gegenwärtige Augenblick für die besondern Aufgaben in der Verwirklichung des sittlichen Zwecks leisten könnte und sollte. Besondere Aufgaben liegen ohne Zweifel im letzten Zweck, denn er muß

durch Mittel erreicht werden; zur Wirklichkeit gelangt er nur durch eine Reihe von Erfolgen, welche festgehalten und höhern Graden des Werthes zugeführt werden sollen. Er bildet sich aus einer Gemeinschaft vieler Zwecke. Hierdurch würde es nun möglich sein eine Eintheilung der Pflichten in wissenschaftlicher Methode zu erreichen, wenn man die Kreise der Gemeinschaft bestimmen könnte, welchen die Pflicht in dem einen oder andern Lebensmoment zu leisten wäre. Auf eine Eintheilung dieser Art ist wirklich Bedacht genommen worden. Auch die Eintheilung in Pflichten gegen uns und gegen Andere ist ihr angehörig. Das Ich ist in seiner sittlichen Bedeutung ein Kreis der Gemeinschaft sittlicher Güter; einen viel weitern Kreis geben die übrigen vernünftigen Wesen ab, welchen wir uns verpflichtet fühlen. Dieser Kreis läßt sich alsdann auch noch in andere Kreise zerlegen. Der weiteste Kreis, welcher uns mit allen in gleicher Weise verbindet, allen gleiche Rechte zugesteht, läßt kleinere Kreise des Berufes, des Amtes zu, welche besondere Rechte an uns geltend machen, auf noch kleinere Kreise würden Genossenschaft, Freundschaft, Liebe die Pflicht beschränken und so würden wir fortrücken können bis zum kleinsten Kreise in der Gemeinschaft des persönlichen Lebens, in welchem uns die Pflichten gegen uns in einer andern Gestalt wieder begegnen würden. Dies wäre nun wohl eine Weise zu einer regelrechten Eintheilung der Pflichtenlehre zu gelangen. Sie würde in einem Herabsteigen von dem Allgemeinsten zum Besondersten durch fortschreitende Gliederung sich vollziehen. Große Schwierigkeiten würde die Ausführung eines solchen Verfahrens haben, sie dürfen uns aber doch nicht vom Versuche abschrecken. Es ist ein anderes, formales Bedenken, was von ihm zurückhalten muß. Die Eintheilung nemlich geht vom Begriffe des höchsten Guts aus und würde daher auch nur zu einer Eintheilung der sittlichen Güter, nicht der Pflichten führen können. Dies weist uns darauf zurück, daß die Pflichtenlehre von der Schätzung der sittlichen Güter nicht loskommen kann. Das Beste zu leisten, was die einzelne That leisten kann, das ist Pflicht. Das System der Pflichtenlehre theilt daher alle Schwierigkeiten des Systems der sittlichen Güter; aber noch eine besondere Schwierigkeit stellt sich ihm entgegen, indem es die Leistungen für das Gute bis in das Kleinste herabzuführen sucht. Auch hiervon kann es nicht abkommen, weil die Mahnungen zur Pflicht an den besondern Augenblick der Handlung gerichtet sind. Hierin hat der Pflichtbegriff seine praktische Stärke, aber auch seine theoretische Schwäche, denn die Theorie ist nicht im Stande auf die einzelnen Handlungen der Individuen einzugehn.

2. Die Schwierigkeiten in der theoretischen Behandlung

der Pflichtenlehre zeigen sich in der Casuistik, zu welcher sie geführt wird. Sie geht darauf aus für die Fälle, in welchen die sittliche Entscheidung schwierig wird, nach allgemeinen Grundsätzen der Pflichtenlehre eine Entscheidung zu finden, welche das Gewissen beruhigt und die Person mit dem allgemeinen Gesetze in Einklang setzt. Solche schwierige Fälle sind mit dem Namen der Collisionsfälle bezeichnet worden; ihre Schwierigkeit beruht darauf, daß in ihnen verschiedene Pflichten mit einander in Collision kommen, so daß die eine von ihnen nicht erfüllt werden kann ohne die andere zu verletzen. Daraus fließt die Beunruhigung des Gewissens, welches weder die eine noch die andere verletzt sehen will, und der Zweifel, ob ein sittliches Recht uns zur Seite steht, wenn wir ein allgemeines Gesetz der Pflicht vernachlässigen, weil die Erfüllung einer andern Pflicht mit seiner Beobachtung sich nicht vereinigen läßt. Der Gewissensrath hat mit dieser Collision der Pflichten beständig zu thun und verlangt nach Regeln für seine Entscheidung. Diese schwierigen Fälle treten auch keinesweges selten ein. Wer mit einem feinen sittlichen Urtheil sein Leben bewacht, wird finden, daß er beständig mit einem Zusammenstoß der Pflichten zu kämpfen hat und daß nur die Gewohnheit des Lebens, welche ihn in einem einmal gefaßten Entschluß weiter treibt, sein Gewissen beschwichtigt, bis es durch neue Entscheidungspunkte wieder zum Zweifel geweckt wird. Aber nur in solchen Punkten, welche über einen folgenschweren Entschluß zu entscheiden haben, pflegt die Collision der Pflichten bemerkt zu werden. Wenn wir sie in ihrer ganzen Allgemeinheit anerkennen müssen, als in jedem Momente des Lebens eintretend, so werden wir gewahr, daß der Begriff der Pflicht in seinem ganzen Umfange an die Vielheit der Verhältnisse im sittlichen Reiche uns verweist. Es ist nicht eine besondere Pflicht, welche mit einer andern collidirt, sondern die Gesammtheit der Pflichten macht Anspruch an die besondere That; wenn wir mit ihrem Anspruch uns nicht abfinden können, werden wir der Pflicht nicht genügen, mag sich die Wahl der einen oder der andern zuwenden. Die Collision der Pflichten beruht auf ihrer Vielheit, d. h. auf der Mannigfaltigkeit der Verhältnisse, welche ihre Rechte an dem Augenblick der That haben. Sie sind von unendlicher Mannigfaltigkeit, sie sollen alle befriedigt werden, aber eins von ihnen soll vor allen andern hervorspringen um den sittlichen Entschluß zu bestimmen. Dies setzt ein System von Rechten dem Systeme der Pflichten zur Seite und macht die ideale Forderung geltend, daß in der einen Handlung dem ganzen Systeme der Rechte Genüge geschehe, indem der einen Pflicht gehorcht wird, weil sie als Glied ihres Systems alle Pflichten in sich trägt und allen Rechten das Ihrige leistet. Wir sehen uns

hier wieder an das andere äußerste Ende der Pflichtenlehre erinnert, an das allgemeine Ideal des höchsten Guts, in welchem alles in Einklang steht. Dem allgemeinen Gesetze der Vernunft, welches nur das Gute, den letzten Zweck, will, sollen wir folgen, dann werden wir allen Verhältnissen und ihren Rechten genügt haben. In dieser Richtung der Gedanken ist nun auch behauptet worden, daß es gar keine Collision der Pflichten gebe, weil die Vielheit der Pflichten nur scheinbar sei und alles auf die Einheit der Pflicht gegen die allgemeine Vernunft hinauslaufe. Dies läuft aber auch geradezu dem Systeme der Pflichtenlehre entgegen. In der Mitte dieses Systems liegt die Vielheit der Pflichten und ihre Collision, indem die eine vor der andern von der besondern That besondere Berücksichtigung fordert. Da collidirt die Pflicht gegen uns mit der Pflicht gegen Andere, die Pflicht gegen den Stat mit der Pflicht gegen die Familie, Pflichten des Berufs, des Standes, des Amtes treten mit Pflichten des positiven Rechts, der positiven Kirche, der allgemeinen Sitte, der Billigkeit, der Cultur in Streit, genug eine Menge von Rechten treten einander entgegen und die Ausgleichung unter ihnen wird eine Aufgabe des Gewissens. Der Gewissensrath hat dabei die Vielheit der Pflichten gegen einander abzuwägen und für ihn würde nichts willkommner sein als ein System der Pflichtenlehre, in welchem der Werth der sittlichen Güter, um welche der Streit sich handelt, was im Allgemeinen vorzuziehen und nachzusetzen und was im Besondern der handelnden Person und ihrer augenblicklichen Lage näher liege oder ferner stehe, zur Abschätzung käme. Aber eine allgemeine Entscheidung läßt sich hierüber nicht geben. Nur gewisse Gesichtspunkte in der allgemeinen Beurtheilung der Güter lassen sich feststellen und dabei zeigt sich die Pflichtenlehre abhängig von der Güterlehre; denn alle Rechte und Pflichten gelten gleich und verlangen unbedingte Berücksichtigung; wenn aber die Collision der Pflichten geschlichtet werden soll; so muß der einen Pflicht der Vorzug gegeben werden vor der andern, weil sie einem höhern Gute Genüge thut. Mit Recht haben die Stoiker gelehrt, alle Sünden oder Vergehen gegen die Pflicht wären gleich, und Kant, das Pflichtgebot geböte unbedingt; aber die Collision der Pflichten läßt sich nur lösen, wenn eine Pflicht gegen die andere zurückgesetzt, wenn ein Pflichtgebot als nicht unbedingt gebietend angesehn werden darf. Dieser scheinbare Widerspruch läßt sich nur dadurch beseitigen, daß man beachtet, wie bei den Versuchen den Pflichtbegriff systematisch durchzuführen andere, ihm fremdartige Rücksichten sich einmischen. Die Collision der Pflichten beruht nur auf solchen Berücksichtigungen, in welchen die Pflichten nach gewissen Abstractionen in Classen eingetheilt werden, je nachdem sie dieses oder

jenes Gebiet der sittlichen Gemeinschaft betreffen. Diese Classen in ihrer abstracten Auffassung des Pflichtbegriffs stehen in Collision mit einander, nicht aber die Pflichten selbst, wenn sie in ihrer concreten Bedeutung genommen werden. Sie auf diese zurückzuführen muß die Lösung der Collisionen unternehmen; dadurch kommt man auf den reinen Pflichtbegriff zurück, welcher nur für das einzelne Moment des Lebens seine Bedeutung hat (197). Für dieses ist schlechthin nur eins das Richtige und hat Recht; alle andere Rechte und Pflichten bleiben andern Thaten vorbehalten. Wir sind damit auf die psychologische Bedeutung des Pflichtbegriffs zurückgeführt. Diese macht sich im Begriffe des Gewissens geltend. Die Collision der Pflichten wird sich in letzter Entscheidung nur durch den Ausspruch des eigenen Gewissens lösen lassen; denn es kommt in ihr darauf an, was der Handelnde im Augenblicke seiner That leisten kann; darüber aber hat kein Anderer ein sicheres Urtheil. Es folgt hieraus, daß alle Pflichten Gewissenspflichten sind. Der Begriff des Gewissens ist daher auch der praktischen Meinung sehr geläufig und eben deswegen in schwankendem Gebrauch. Man redet von einem ruhigen Gewissen und von Gewissensbissen, d. h. von Beunruhigungen, welche die Stimme des Gewissens hören lassen zur Anklage gegen den praktischen Menschen. Dieser Sprachgebrauch würde die Aussprüche des Gewissens auf das Böse beschränken; denn das ruhige Gewissen schweigt nur; das gute Gewissen macht keine Vorwürfe. Die Aeußerungen des bösen Gewissens haben auch vornehmlich auf die in dieses Gebiet einschlagenden Seelenerscheinungen aufmerksam gemacht. Im Bösen fühlt sich die Seele getheilt; am entschiedensten tritt in ihm der Zwiespalt hervor zwischen dem Wollen und dem Urtheil, welches das Gegentheil will. Darin hat man etwas Wunderbares gefunden, gleichsam einen doppelten Menschen; der eine Mensch will das Böse, der andere verurtheilt es. Daher ist die Stimme des Gewissens als Stimme Gottes in uns angesehn worden. Es ist hierin nichts Wunderbareres als in jeder andern Reflection, in welcher der Urtheilende die Gesammtheit seines wirklichen Charakters zum Urtheil über die besondere That aufruft und das allgemeine sittliche Bewußtsein dem besondern Wollen sich entgegensetzt. Im Bösen setzen sich nur größere Schwierigkeiten dem Urtheil des Gesammtbewußtseins entgegen, als im Guten; weil das Böse verblendet, zerstreut und sich nur ungern dem Urtheil des bessern Selbst unterwirft. Aber wunderbar ist es doch nicht, wenn alle Nebel der Leidenschaft und der augenblicklichen Trübung des Bewußtseins durch den hellern Blick des sittlichen Gesammtbewußtseins durchbrochen werden. Daher hat man auch durch diese auffallendern Erscheinungen des bösen

Gewissens sich nicht abhalten lassen anzuerkennen, daß sie im Wesentlichen von den Erscheinungen des guten Gewissens sich nicht unterscheiden. Faßt man nun den Begriff des Gewissens in dieser Allgemeinheit, daß er gutes und böses, ruhiges und bewegtes Gewissen in sich schließt, so werden wir nichts weiter in ihm zu erkennen haben als die Verwendung des gesammten sittlichen Bewußtseins der Person zum Urtheil über die besondere That, möge sie geschehen sein oder geschehen sollen, möge es klar oder dunkel lauten. Wenn man das Gewissen als die Stimme Gottes betrachtet, schreibt man seinem Urtheile Untrüglichkeit zu und verwirft den Gedanken an ein irrendes Gewissen. Dies ist aber doch nur eine Idealisirung des sittlichen Gesammtbewußtseins. Ohne Zweifel wird es immer eine höhere Würde haben als der besondere Wille, aber es bleibt der Entwicklung fähig. Schon der Gedanke, daß es in seiner vollen Gesammtheit, als Ergebniß des wirklichen Charakters, in voller Sammlung der Seele und Gegenwart des Geistes verwandt werden sollte zur Beurtheilung der That, enthält eine ideale Forderung. In jedem Augenblick bedürfen wir einer Schärfung des Gewissens. Ein unbedingtes Recht würden wir dem sittlichen Gesammtbewußtsein nur beilegen können, wenn es seiner Anlage nach, als moralischer Sinn, gedacht würde, nicht aber wie es wirklich sein Urtheil fällt. In jener Bedeutung ist es unfehlbar, in dieser ist es allen Schwächen unseres Lebens unterworfen und findet sich auch in Zweifeln. Davon zeugt die Beunruhigung des Gewissens, welche auch aus unbegründeten Gewissensscrupeln hervorgehn kann. Sie führt dazu, daß man den Gewissensrath sucht, welcher nicht nöthig wäre, wenn die Stimme des Gewissens unfehlbar und immer laut genug spräche. Um das Ausreichende der innern Mahnung zur Pflicht behaupten zu können, hat man die Regel zu Hülfe gerufen: worüber du zweifelst, das thue nicht. Dies ist eine Regel der Vorsicht; sie ist aber zu wohlfeil um auszureichen. Denn in jedem Augenblick muß man handeln; auf richtige Meinung hin muß man seinen Entschluß fassen und die Meinung ist nicht ohne Zweifel. Darin aber, daß man verpflichtet ist seine Hände nicht in den Schoß zu legen, sondern im praktischen Leben auf richtige Meinung hin zu handeln, haben die Collisionsfälle recht eigentlich ihren Sitz. Sie bezeichnen das Moment des zweifelhaften Ueberlegens, in welchem man zum Handeln sich gedrängt sieht, aber in der Wahl der Pflichten noch nicht zur Entscheidung gekommen ist; da nimmt man seine Zuflucht zu einer Hülfe der Theorie; das System der Pflichtenlehre soll sie bieten. Und gewiß ist der Rath Anderer oder der allgemeinen Erkenntniß nicht zu verachten, weil man parteiisch ist und seine Schwäche zu fürchten hat. Aber nur

das Gewissen, der feiner gewisse Geist kann die rechte Hülfe bringen. Man muß seine Kräfte sammeln zum muthigen Entschluß; aber nur wer seine Kräfte kennt, weiß, was er leisten kann und soll; kein Anderer weiß sie so zu schätzen, wie der Handelnde selbst. Daher ist nur eine subjective Entscheidung über die Collision der Pflichten möglich. Für den, welcher auf die Einheit des unbedingten sittlichen Gebots sich zurückzieht, ist diese Collision gar nicht vorhanden; für das System der Pflichtenlehre ist sie unlösbar; nur das Gewissen des Verpflichteten kann sie lösen. Sie tritt in der Ueberlegung auf über die sittlichen Güter, welchen wir unser Handeln widmen sollen; allen sind wir in gleicher, unbedingter Weise verpflichtet; unsere Pflicht zu übertreten müssen wir besorgen, wenn wir das eine dem andern vorziehn; davon entbindet uns nur die Ueberlegung, daß wir in diesem Augenblicke nicht anders können; unsere Entschuldigung haben wir in unserer Schwäche, unsern Trost in dem Bewußtsein unserer Kraft, welche für das uns zunächst liegende pflichtmäßige Werk angestrengt wird. Diese Gründe für die Beruhigung unseres Gewissens liegen alle in dem Kreise unseres persönlichen und augenblicklichen Bewußtseins. Wer nach seinem besten Wissen und Gewissen handelt, der hat seine Pflicht erfüllt.

199. Der Begriff der Pflicht zerstreut unsere Gedanken über die Mannigfaltigkeit der Verhältnisse, welchen von der augenblicklichen Handlung ihr Recht widerfahren soll. Der Begriff der Tugend dagegen verweist uns auf die Einheit der sittlichen Kraft, von welcher die Handlung ausgeht. Beide Begriffe haben es mit den psychologischen Beziehungen des sittlichen Lebens zu thun, jener aber mit der Vielheit der besondern Willensacte, dieser mit der Einheit des sittlichen Willens, aus welcher die einzelnen sittlichen Handlungen hervorgehn. Die Beziehung der Pflicht auf die äußern Verhältnisse, welche in jedem Augenblicke ihr Recht fordern, giebt ihr den Anschein, als könnte in ihr abgesehn werden von den innern Beweggründen der Handlung; die Tugend verweist uns unmittelbar auf die innern Bewegründe des sittlichen Lebens und wird uns daran erinnern müssen, daß auch die pflichtmäßige Handlung um sittlich zu sein aus sittlichen Motiven hervorgehen müsse. Pflicht und Tugend hängen so eng zusammen, wie Handlung und Kraft zur Handlung, und es ist daher nur eine unstatthafte Abstraction für die sittliche Betrachtung des Lebens, wenn

man die pflichtmäßige Handlung loszulösen versucht hat von der sittlichen Gesinnung. Diese kann nur den Beweggrund zur Pflichterfüllung bezeichnen, welcher nicht fehlen darf, wenn nicht die Pflicht gegen uns verletzt werden soll. Dieselbe Abstraction hat von der andern Seite den Begriff der Tugend entstellt, wenn man versucht hat ihn auf den Begriff der Gesinnung zu beschränken. Diese Auffassungsweise setzt den innern Beweggrund außer Zusammenhang mit seinem Erfolg, der pflichtmäßigen Handlung. Die Ethik, welche nur der tugendhaften Gesinnung sittlichen Werth zugesteht, wendet sich dem Quietismus zu; sie würde sich bei dem Bewußtsein der guten Gesinnung beruhigen können, welche für die Verwirklichung des Guten in der Welt nichts leistete. Wenn dem Begriffe der Tugend Genüge geschehn soll, wird man in der Gesinnung nur ein Moment derselben, nicht aber die lebendige Kraft sehen können, welche für sich genommen das sittliche Leben hervorbringt. Die volle sittliche Kraft lernen wir nur in ihrem Zusammenhange mit dem ganzen Verlauf des sittlichen Lebens kennen; es ist uns nicht gestattet sie außer Verbindung mit That und Handlung zu denken; die allgemeinen wissenschaftlichen Grundsätze, welche uns in der Erklärung der Erscheinungen leiten, dürfen auch in der Untersuchung des sittlichen Lebens von uns nicht verleugnet werden. Die tugendhafte Gesinnung selbst, wie sie auch sonst gedacht werden möge, können wir daher nur als eine Erscheinung betrachten, welche als Folge aus frühern Lebensentwicklungen hervorgegangen ist, so daß diese den Grund weiterer Entwicklungen abgeben. In der Erklärung einer solchen Reihe von Gründen und Folgen werden wir zurückgehen müssen auf das ursprüngliche Vermögen des lebendigen Individuums, auf die natürliche Anlage zum vernünftigen und sittlichen Leben, welcher der Trieb zur Entwicklung nicht fehlen kann. Hierauf fußt die Lehre von den natürlichen Tugenden, welche den zur Sittlichkeit befähigten Individuen beiwohnen sollen. Wir haben sie allen vernünftigen Wesen beizulegen, weil nur die Wesen für vernünftig gehalten werden können, welche von Natur das Vermögen und den Trieb zur Uebung vernünftiger Thätigkeiten

haben. Hieraus folgt aber auch, daß die natürliche Tugend nicht Tugend im eigentlichen Sinne des Wortes ist, denn das Lob der Tugend kann nur den Individuen zufallen, welche es verdient haben durch freie That. Die natürliche Tugend ist nicht wirkliche Tugend, sondern nur Anlage zur Tugend; daher wird sie auch von der sittlichen Tugend unterschieden. Das Vermögen und der Trieb zum sittlichen Leben ist reine Natur; um in das Gebiet der sittlichen Schätzung einzutreten muß die Uebung der Anlage hinzukommen. Sie darf dem Individuum zugerechnet werden. Als ihre Folge zieht sie nach sich die Neigung den Grad der vernünftigen Bildung geltend zu machen, zu welchem sie erhoben hat, im weitern Verlaufe des Lebens unter veränderten Verhältnissen, unter neuen Antrieben zur Thätigkeit. Die vernünftige That folgt ihrem Thäter nach; sie hat Besitz ergriffen von einem sittlichen Gute, welches nicht wieder verloren geht; der niedere Grad der Entwicklung, welchen sie gewonnen hat, setzt sich in den höhern Graden fort, deren Erreichung durch ihn möglich geworden ist. Nicht die Fortschritte des vernünftigen Lebens sind die nothwendigen Folgen der vernünftigen Uebung, wie der Determinismus behauptet, aber wohl die Bereitschaft der innerlich angelegten Mittel zu ihnen. Unter ihrer Anregung bildet sich eine fortgesetzte Uebung aus, welche die sittliche Gewöhnung mit sich führt. So entsteht die Sitte des Individuums, welche nur die günstige Gelegenheit erwartet zu neuer Bethätigung in fortschreitender Verwirklichung der sittlichen Aufgabe. Es verwandelt sich damit die natürliche Anlage zum sittlichen Leben aus der Fähigkeit zur Fertigkeit. Eine solche sittliche Fertigkeit ist das, was mit dem Namen der Tugend bezeichnet wird. Sie ist die ausgebildete Sitte des Individuums; als durch das frühere Leben erworbene Fertigkeit unterscheidet sie sich von der angebornen oder angeschaffenen Naturanlage (73); sie giebt den wirklichen Charakter des Individuums ab, soweit er im bisherigen Leben sich offenbart hat, kann aber auch nur begriffen werden als Glied einer fortschreitenden Entwicklung, in welcher sie als Kraft wirksam ist um den in der Anlage noch verborgenen Charakter zur Wirklichkeit zu bringen (74).

Um den Begriff der Tugend sammeln sich mehr psychologische Fragen als um den Begriff der Pflicht, weil dieser nur auf die Elemente, jener auf die zusammengesetztere Verbindung der Elemente des Seelenlebens sich bezieht. Auf die Verwicklung dieser Fragen hinzuweisen ist das geeignet, was man Gesinnung nennt; einen Leitfaden aus ihren Irrgängen kann die Unterscheidung des Aristoteles zwischen natürlicher, sittlicher und intellectueller Tugend bieten. Das Wort Gesinnung hat noch in neuester Zeit in verschiedenen Wendungen dazu dienen müssen den Inbegriff alles dessen zu bezeichnen, was die sittliche Tüchtigkeit oder Tugend einer Person uns verbürgt; aber nur wenige unter denen, welche es gebrauchten, scheinen daran gedacht zu haben sich zu verdeutlichen, was es bedeuten soll. In keiner andern Sprache findet sich ein entsprechendes Wort; dies ist ihm freilich mit vielen andern Worten für Tugenden oder tugendartigen Eigenschaften gemein, wird aber doch darauf hinweisen müssen, daß es gar sehr einer genauern Bestimmung bedarf, wenn es im technischen Gebrauch sich bewähren soll. Ohne Zweifel weist es auf einen innern Beweggrund hin; die Gesinnungstreue setzt man dem wankelmüthigen Sinn entgegen, welcher vom Wechsel der Verhältnisse sich bestimmen läßt; der Tüchtigkeit der Gesinnung traut man Grundsätze zu, welche von den Lockungen äußerer Vortheile sich nicht beirren lassen. Solche innere Beweggründe müssen die Handlungen leiten, wenn der Mensch nicht ein Spielball des Zufalls werden, wenn ihm sein Leben soll zugerechnet werden dürfen; sie müssen vernünftige Beweggründe sein, wenn es sittlich sein soll. Daher hat Kant gesagt, daß wir nicht allein unsere Pflicht thun, sondern auch sie aus Pflicht thun sollen, in einem doppelsinnigen Ausdruck, in welchem das Wort Pflicht einmal die sittliche Handlung, das anderemal das sittliche Motiv der Handlung bezeichnen soll. Abgesehen von der Zweideutigkeit der Formel werden wir in ihr nur die Forderung erblicken können, daß im vernünftigen, d. h. zweckmäßigen Leben nicht allein auf den Zielpunkt, sondern auch auf den Ausgangspunkt der Handlung zu sehen sei, weil das richtige, gesetzmäßige Verfahren von beiden in gleicher Weise abhängig ist. Nur von einem sittlich gerechtfertigten Standpunkte aus können wir zu einem sichtlich gerechtfertigten Ende gelangen. In dem Standpunkte des Handelnden liegt aber das innere Motiv seiner Handlung. Nichts anderes als dieser Standpunkt kann mit dem Namen der Gesinnung bezeichnet werden. Man scheint ihn gewählt zu haben um damit das Ganze der Seelenlage zu bezeichnen, von welcher aus der besondere Wille zur That sich erhebt. Man vermeidet dadurch, daß ausschließlich auf die Grundsätze des Verstandes oder auf die Gefühle des Gemüths

das Gewicht fällt; beide in ihrer Beziehung zum sittlichen Leben, als sittliche Grundsätze und Gefühle, werden mit dem Namen der Gesinnung bezeichnet. Der Name ist dunkel und hat daher zu mystischen Vorstellungsweisen Veranlassung gegeben. Man kann ihn in technischem Gebrauch entbehren. Die praktische Denk- und Gefühlsweise der Person, welche er bezeichnen soll, wird man das sittliche Gesammtbewußtsein der Person nennen können. Es giebt den Standpunkt des Handelnden für seine weitern Bestrebungen ab und ist der Ausdruck seines wirklichen Charakters. Hieraus erhellt aber auch, daß die Tugend nicht in der guten Gesinnung gesucht werden darf. Wie das gute Herz, sind die guten Grundsätze ohne Thatkraft, wenn sie nur als Standpunkt des Bewußtseins bestehn und nicht der belebende Trieb zum Guten hinzutritt. Dies muß uns dazu ermahmen das entwickelte sittliche Bewußtsein nicht in seiner Abstraction zu fassen, abgesondert von dem Leben der Person, sondern es als Element der Entwicklung zu betrachten, in welcher es zusammenhängt mit der Kraft des Individuums und von ihr zur weitern Entwicklung getrieben wird. Sonst finden wir in dem sittlichen Bewußtsein nicht den Beweggrund zur That und gelangen nur zu dem Quietismus, welcher im Bewußtsein der guten Gesinnung sich beruhigt fühlt. Daß der Begriff der Tugend in dieser Verbindung des sittlichen Bewußtseins mit der Lebenskraft des Individuums gedacht werden müsse, hat man darin auszudrücken gesucht, daß man die sittliche Begeisterung, die Begeisterung für das Gute oder für die sittlichen Ideen als ein wesentliches Bestandtheil desselben betrachtete. Es gehört dies zu den bildlichen Ausdrucksweisen, welche zu mystischen Vorstellungen führen, wenn sie versäumen den eigentlichen Sinn aus der Umhüllung schmückender Worte herauszustellen. Ideen weisen auf Gedanken hin, d. h. auf allgemeingültige Entwicklungen des Bewußtseins; unter Begeisterung pflegt man sich eine Erregung des eigenthümlichen Bewußtseins zu denken. Man wird also auch im Sinn dieser bildlichen Ausdrucksweise nur auf die Verbindung der Denk- und der Gefühlsweise im Gesammtbewußtsein zurückgeführt, mit dem Zusatze jedoch, daß die Erregung des Bewußtseins auf den lebendigen Trieb zur Entwicklung der Kraft für das sittliche Leben hinweist. Noch andere Verwicklungen des Tugendbegriffs entspringen aus dem Begriffe der individuellen Neigung, welcher mit dem Begriffe der Begeisterung in naher Verwandtschaft steht; er ist schon früher erwähnt worden (178); ebenso aus den Begriffen der Uebung und der Gewohnheit (172 Anm.). Wir können sie in einer Kritik der Aristotelischen Lehre über den Unterschied zwischen natürlicher, sittlicher und intellectueller Tugend entwirren, von welcher schon gesagt wurde, daß sie

uns zum Leitfaden dienen könnte. Sie geht von dem richtigen Gedanken aus, daß jeder sittlichen Kraft eine natürliche Kraft, eine Anlage zum vernünftigen Leben zu Grunde liegen müsse; wenn sie aber diese Anlage mit Einschluß des in ihr liegenden Triebes mit dem Namen der Tugend schmückt, so dehnt sie die Bedeutung desselben über den Bereich ethischer Untersuchungen hinaus aus; sie ertheilt hierdurch der natürlichen Anlage ein Lob, welches die Einmischung der teleologischen Naturbetrachtung voraussetzt; dem stellt sich alsdann auch in unausbleiblicher Folge der Tadel zur Seite, welcher die von der Natur vernachlässigten, zur Tugend nicht befähigten, thierischen und barbarischen Individuen trifft. Wir kommen hierdurch nur zu einer verschiedenen Vertheilung der natürlichen Gaben, zu der Annahme von Verkürzungen des natürlichen Vermögens, welche wir schon zurückgewiesen haben (167 Anm.). Der sittlichen Bestimmung, welche das Individuum hat, entspricht sein Vermögen und wegen seiner natürlichen Anlage und des in ihr liegenden Triebes kann es weder Vorwurf noch Lob treffen. Die Lehre von der natürlichen Tugend hat nur die Bedeutung, daß sie auf die Anknüpfungspunkte des sittlichen Lebens in der Natur hinweist; sie fehlt aber darin, daß sie schon auf diese Anknüpfungspunkte das ethische Urtheil erstrecken will. Dieses tritt erst da ein, wo Thaten vorliegen, welche der Zurechnung fähig sind. Tugenden können nicht als natürliche oder göttliche Begabung angesehn werden. Auch die tugendhafte Gesinnung oder das tugendhafte Gesammtbewußtsein muß als etwas durch die freie That Erworbenes betrachtet werden, wenn sie dem Individuum ein Lob eintragen soll. Die sittliche That aber ist eine Uebung des natürlichen Vermögens und erst in einer solchen Uebung kann die sittliche Tugend erworben werden; sie ist wirkliche Tugend, weil sie der Erwerb einer wirklichen That ist, welche in dem natürlichen Vermögen des Individuums ihren Grund hat. So läßt auch Aristoteles sie aus der sittlichen Uebung entspringen. Der natürliche Trieb ist nur die Bedingung der Uebung; der Wille, in welchem das Individuum sich selbst zur That bestimmt, muß sie in die Wirklichkeit eintreten lassen. Die Tugend gehört zu den Werken der pflichtmäßigen That; als Tugend aber wird dieses Werk nur betrachtet, sofern es die Kraft in sich einschließt andere sittliche Werke ähnlicher Art hervorzurufen. Eine solche Kraft wohnt ihm bei, weil jede freie That ihre nothwendigen Folgen hat und indem ihre Erfolge bleiben, Antriebe zu neuen Entwicklungen in derselben Richtung abgiebt. Aristoteles legt hierbei mit der gewöhnlichen Meinung auf die öftere Wiederholung ähnlicher Uebungen das Hauptgewicht; aus ihr läßt er die Gewohnheit, die Mutter der Sitte, hervorgehn

und findet in ihr eine zweite Natur. Man hat dafür die Erfahrung zur Bürgschaft; die Wiederholung der Uebung erhebt die Folgen der einfachen Uebung erst zu der Stärke, in welcher sie bemerklich werden; aber schon die einmalige Uebung muß im kleinsten Grade die sittliche Tugend zu ihrer Folge haben. Wenn die Pflicht erfüllt worden, läßt sie das Bewußtsein des Guten zurück; unter veränderten Verhältnissen soll es sich immerfort von neuem bewähren; das ist die Neigung, welche die sittliche That mit sich führt, in derselben Richtung fortzuschreiten im Wachsthum des Guten. Zu der Pflicht gesellt sie die Tugend. Aus der einmaligen Uebung des Guten fließt das Bewußtsein, daß es festzuhalten ist in andern Uebungen, welche der Pflicht genügen, das schon gewonnene Gute festhalten und durch neue Beziehungen bereichern; was zuerst im Kampfe der Pflicht mit dem sinnlichen Begehren vollzogen wurde, dem hat sich nun die tugendhafte Neigung zugewendet; ihr gelingt es in neuen Pflichtübungen die Lockungen der Sinnlichkeit zu überwinden und das zur eigenen Sitte zu machen, was in der Entwicklung des einzelnen Lebensacts als ein fremdes Gebot erschien. Die aus der wiederholten Uebung hervorgegangene gewohnte Sitte vollbringt mit Leichtigkeit, was dem Ungeübten eine schwere Aufgabe war. Dies ist die Fertigkeit der Tugend, welche in sich die Antriebe zu neuen Uebungen der Pflicht trägt. Auf den Begriff der Sitte ist mit Recht in der Ethik großes Gewicht gelegt worden; ohne Grund aber hat man die Sittlichkeit der Moralität entgegengesetzt und den Begriff der Sitte auf ihre Verbreitung über größere Kreise der Gemeinschaft beschränkt; denn auch im Leben der Individuen bildet sich die Sitte aus und überall, wo das Leben der Vernunft Fortschritt an Fortschritt reiht, stellt sich die Sitte ein, welche nur die Regel des zweckmäßigen Lebens bewahrt. Daß in dieser Entwicklung des sittlichen Lebens mit jedem Schritte auch eine Entwicklung des Bewußtseins sich verbindet, liegt schon im Vorigen. Das Bewußtsein des vom Willen ergriffenen Guten begründet den Willen es zu bewahren und es in wiederholten Anwendungen geltend zu machen. Hierauf stützen sich die Lehren der Deterministen, welche den Willen vom Verstande bestimmen lassen. Das Ungenügende in ihrer Denkweise ist schon nachgewiesen worden (166 Anm. 2). Sokrates zog aus ihr die Folgerung, daß die Tugend lehrbar sei, weil die wahre Tugend nur in der wahren Erkenntniß des Guten geübt und die wahre Erkenntniß gelehrt werden könnte. Um dieser Folgerung sich zu entziehn unterschied Aristoteles von der ethischen die intellectuelle Tugend. Jene ist ihm die durch Uebung erworbene Fertigkeit im guten Handeln, diese die wahre Einsicht in das Gute, welche erst im Besitz des guten Lebens gewonnen werden

könnte. Die intellectuelle Tugend wird hierdurch an das Ende der sittlichen Tugend gestellt und die Lehre eingeschärft, daß nur der die Tugend schätzen und die Lehren der Ethik begreifen könne, welcher in den Uebungen und der Liebe des Guten erzogen zum Gipfel der sittlichen Erfahrung gelangt sei. Wenn man nun nach dem ersten Ursprung der sittlichen Uebung forscht, so begreift man, daß diese Ansicht nicht ausreicht. Wer soll zuerst zum Guten erzogen haben? Das erste Erwachen des sittlichen Lebens ohne Erziehung und Sitte hat Fichte von diesem Gesichtspunkte aus als ein Wunder geschildert. Man häuft dadurch nur die Zahl der Wunder, in einer Folgerichtigkeit freilich, welche sich nicht ablehnen läßt, wenn man zwischen dem natürlichen und dem sittlichen Leben eine nur sprungweise zu überwindende Kluft erblickt. Wir dürfen es wohl als ein Wunder betrachten, wenn das Individuum zum Bewußtsein erwacht, ja ein jedes Erwachen eines neuen Bewußtseins, eine jede Entwicklung des Wirklichen aus dem Vermögen heraus kann uns als ein Wunder erscheinen. Wir stehen hier am Räthsel des Transcendentalen, welches den Dingen ihr Vermögen und den Trieb zur Entwicklung verliehen hat. Dies aber ist das Wunder alles Anfangs, das Räthsel, welches erst am Ende aller Dinge gelöst werden und in diesem endlichen Wunder seine entsprechende Lösung finden soll. Wir dürfen uns diese Lösung nicht dadurch verkümmern lassen, daß wir den Zusammenhang zwischen Anfang und Ende unterbrochen sehen durch andere Wunderzeichen; nur die Zeichen unterbrechen ihn nicht, welche auf den Anfang zurück- und auf das Ende hindeuten. Den Zusammenhang der Mitte zwischen Anfang und Ende stören alle die Lehren, welche das sittliche Leben nicht mit dem vernünftigen Willen und seiner Einsicht beginnen lassen. Zu ihnen gehört die Annahme, daß die sittliche Tugend geübt werden könne ohne die intellectuelle Tugend und erst nach langer Uebung des Guten das Leben erleuchte; ihnen gesellt sich die Meinung zu, daß der Mensch lange in thierischen Trieben und selbstsüchtigen Beweggründen leben könne ohne einen Stral sittlicher Erleuchtung, bis ein neues Auge für seine sittliche Bestimmung sich ihm eröffne und er eintrete aus der sinnlichen Welt der Erscheinungen in die sittliche Welt freier und selbständiger Wesen in intellectueller Anschauung des Guten und des Wahren. Glücklicher Weise haben diese Lehren nie zu folgerichtiger Entwicklung ihrer Gedanken gelangen können, weil sie eben die richtige Folge des Lebens bestreiten. Wenn wir sie festhalten, müssen wir gewahr werden, daß die intellectuelle Anschauung des Guten jeden Fortschritt des vernünftigen Lebens begleitet und nur in den kleinsten Fortschritten wächst, die Folgen der frühern Thaten in sich aufnehmend und aus dem noch unan-

gebrochenen Vermögen neue Thaten und neue Einsichten in das Gute schöpfend (72). So bildet sich mit der sittlichen zugleich die intellectuelle Tugend und indem die Fertigkeit wächst, wächst auch das Bewußtsein des Guten, welches in Besitz genommen worden ist, aber auch beständig neue Bethätigung fordert und nur als Durchgangspunkt und Mittel sich geltend macht, weil es dem letzten Zwecke sich unterordnet und durch die gegenwärtige Mitte des Lebens den Anfang mit dem Ende zu verbinden sich bestimmt weiß. Der Unterschied zwischen sittlicher und intellectueller Tugend beruht nur darauf, daß man der für unsere abstracten Untersuchungen unentbehrlichen Unterscheidung zwischen Willen und Verstand die Bedeutung beigelegt hat, daß der eine von dem andern getrennt bestehen könnte. Sie fällt den Mißverständnissen über die Seelenvermögen zu, welche die Thätigkeiten derselben nicht allein in der wissenschaftlichen Forschung unterscheiden, sondern auch in der zeitlichen Folge von einander absondern möchten, so Bewußtsein und Begehren (163), so Verständniß und Wollen (166 Anm. 2).

200. Leichter als ein System der Pflichten scheint es ein System der Tugenden aufzustellen. Denn von kleinerer Zahl als die einzelnen sittlichen Thaten sind die Summen ihrer Ergebnisse und daher auch leichter zur Uebersicht zu bringen. Daher hat auch die gewöhnliche Vorstellungsweise für die unendliche Zahl der Pflichten keine besondere Namen; ihren Ausdruck für die Pflicht kleidet sie in ein Gebot, nicht in einen Namen für die Vorstellung oder den Begriff; die Tugend dagegen wird von ihr als eine sittliche Eigenschaft angesehn, welche ihren Namen fordert, als eine Eigenschaft, welche im Leben sich gebildet hat und die Kraft zu weitern Lebensentwicklungen giebt; als einen Kreis von Thaten begründend will sie ihre allgemeine Bezeichnung haben. Die Tugend aber ist auch den Individuen eigen als das Ergebniß ihrer pflichtmäßigen Thaten und nimmt daher die Verschiedenheit der individuellen Charaktere an, welche in keinem allgemeinen Begriff sich bewältigen läßt; wie man jedoch die Talente und Köpfe der einzelnen Menschen in allgemeine Classen zu bringen gesucht hat (167 Anm.; 176 Anm.), so hat man auch dazu sich getrieben gesehn die Tugenden der Individuen unter allgemeine Benennungen zu bringen, um durch ihre Vermittlung Be-

zeichnungen für die löblichen charakteristischen Züge der Individuen zu gewinnen. Von den Schwierigkeiten des Unternehmens konnte das Bedürfniß der Sprache sich nicht abschrecken lassen. Die Sprache bezeugt aber auch, daß diese Classification der sittlichen Eigenschaften von dem Standpunkte der persönlichen Beurtheilung in hohem Grade abhängig ist; denn alle Sprachen, wie schon erwähnt, weichen von einander ab in den Abschattungen ihrer Worte für die Tugendbegriffe; der verschiedene Geschmack der Völker, ihr Wohlgefallen an besondern Eigenthümlichkeiten der sittlichen Bildung, bringt eine verschiedene Färbung in die Bilder des Musterhaften, welche sie von der sittlichen Haltung der Menschen sich entwerfen. Von dieser Verschiedenheit der Auffassungsweisen muß die Wissenschaft sich frei zu machen suchen, wenn sie ein System der Tugenden aufstellen will. Für ihr methodisches Verfahren wird sie zu diesem Zweck darauf ausgehn müssen den richtigen Eintheilungsgrund aus dem Begriffe der Tugend zu ziehen. Er bezeichnet uns die Fertigkeit im sittlichen Handeln. Sie ist die Einheit der Tugend; in der Vielheit der Tugenden werden wir nur verschiedene Fertigkeiten im sittlichen Handeln sehen können. Der richtige Eintheilungsgrund für den Begriff der Tugend würde sich also nur daraus ziehen lassen, daß verschiedene Vermögen für das sittliche Leben nachgewiesen würden, welche zu besondern Fertigkeiten sich ausbilden ließen. In der Untersuchung des Seelenlebens haben wir nun die Unterscheidung verschiedener Vermögen nicht zurückweisen können, ihre Bedeutung aber auch darauf beschränken müssen, daß sie nur verschiedene Gesichtspunkte unserer Abstraction bezeichnen (162 Anm. 2). Es würde sich also fragen, ob wir dieselbe Abstraction auch bei der Betrachtung der tugendhaften Fertigkeiten in Anwendung setzen dürften. Davon muß uns aber abschrecken, daß die musterhaften Fertigkeiten, welche wir als Tugenden ansehn, ein Ideal der Vernunft im Auge haben, zu welchem alle Kräfte des Individuums gleichmäßig angespannt werden sollen. Jede Wendung, welche wir diesem Ideal nach einer abstracten Seite zu geben könnten, würde nur eine Schwäche der Fertigkeit, also das Gegentheil der Tugend be-

kunden. Wenn wir zwei Vermögen der Seele in der Sinnlichkeit und der Vernunft unterscheiden, so versteht es sich von selbst, daß jener für sich keine sittliche Fertigkeit zuwachsen kann; nur ihr Gehorsam gegen die Vernunft kann ihr zum Lobe gereichen; aber auch die Vernunft für sich wird sich keiner sittlichen Fertigkeit rühmen können, welche nicht darin sich erwiese, daß sie mit Besonnenheit und Beharrlichkeit den Weisungen der Sinnlichkeit folgt oder mit Weisheit ihre Mittel gebraucht. Ebenso ist es mit dem sinnlichen Begehrungsvermögen und dem Willen, mit Verstand und Gemüth; die Fertigkeiten, welche in der Uebung dieser Vermögen gewonnen werden können, würden dem Ideale der Tugend Abbruch thun, wenn sie für sich ohne die Fertigkeiten der entgegengesetzten Seite ausgebildet würden. Die Eintheilung der Seelenvermögen läßt sich daher für die Eintheilung der Tugenden nicht benutzen, vielmehr wenn wir sie in der Untersuchung des Tugendbegriffs berücksichtigen, kommen wir nur zu dem Ergebniß, daß es in Wahrheit nur eine Tugend gebe, wie Sokrates lehrte. Die entgegengesetzten Lehrweisen, welche aus der Verschiedenheit der Seelenvermögen und ihrer Fertigkeiten eine Eintheilung der Tugenden zu gewinnen suchten, haben nicht ein System der Tugenden aufgestellt, sondern nur das Verdienst den Begriff der Tugend in seine Bestandtheile zerlegt zu haben. Als ein Verdienst kann dies angesehn werden, inwiefern es ein Mittel darbietet für die Charakterisirung der Individuen nach technischer Bezeichnungsweise; wenn wir in der Ueberlieferung unserer Erfahrungen über das sittliche Leben der Menschen uns mit Andern verständigen wollen, bedürfen wir eines solchen Mittels; man würde aber seinen Werth überschätzen, wenn man meinte, daß die Unterschiede der Tugenden, welche von ihm berücksichtigt werden müssen, im Begriffe der Tugend und nicht in den Rücksichten lägen, welche seine Anwendung auf die Erfahrung herbeizieht. Bei ihr kommen auch die Schwächen der Tugend in Betracht; bei der Charakterisirung der Individuen nach allgemeinen Charakterzügen dürfen sie nicht verschwiegen werden; die Einseitigkeiten der individuellen Tugend finden Entschuldigung aus Rücksicht

auf die Beschränkungen der Person in ihrem Bildungsgange; sie stören daher nicht in dem Lobe, welches der Tugend ertheilt wird. Wenn wir aber die Tugend für sich nehmen wollten, so würden sie stören, ihren Begriff verunreinigen und die Kraft, welche er bezeichnen soll, zur Schwäche verkehren. Die Tugend in ihrer Einheit ist Ideal; zur Vielheit der Tugenden gelangt man nur, wenn man diesem Ideale fremde Rücksichten einmischt; aus ihrem Begriff läßt sich das System der Tugenden nicht ziehen. Die ihm fremden Rücksichten liegen in den beiden andern formalen Begriffen der Sittenlehre. In der Pflichtübung bildet sich die Tugend aus; in ihr aber ist sie nur im Werden begriffen; darin liegen die Grade der Tugend, welche mit Schwächen gemischt sind. Das Ideal der reinen Tugend ist das höchste Gut, von seiner innern Seite gefaßt, soweit es in der Kraft des Individuums steht; aber in ihr allein steht es nicht; erworben kann es nur werden in Berücksichtigung der Pflichten gegen das Ganze; im Werden der Tugend müssen die besondern Güter bedacht werden, welche das System der Güterlehre erfüllen; die Berücksichtigung dieser Güter in der Gesammtheit des sittlichen Reiches führt zu der Vielheit der Tugenden, welche in der Tugendübung heraustreten. Die Tugend steht in der Mitte zwischen dem Kleinsten und Größten im sittlichen Reiche, zwischen der besondern Pflichterfüllung und dem Allgemeinen des höchsten Guts; mit dieser Mitte beschäftigt kann die Tugendlehre auch nicht unabhängig von den Systemen der Pflichten und der sittlichen Güter sich ausbilden.

Die Ethik als Tugendlehre ist bei weitem mehr von der alten als von der neuern Philosophie ausgebildet worden; was diese über die Tugend und die Vielheit der Tugenden gelehrt hat, ist nur als Ergänzung oder Umbildung der alten Tugendlehre in einzelnen Nebenpunkten zu betrachten, wärend der Pflichtenlehre vorherschend eine selbständigere Forschung zugewandt wurde. Dies steht damit in Uebereinstimmung, daß auch in der Physik die Untersuchung der Neuern vorherschend dem Kleinsten sich zugewendet hat. Aber auch schon in der alten Ethik zeigte sich als Bedürfniß vom Großen und Allgemeinen zum Kleinen und Besondern

fortzuschreiten. Nachdem Sokrates die Einheit der Tugend behauptet hatte, ging Platon zu der Vierheit der sogenannten Cardinaltugenden über und Aristoteles fand, daß auch diese beschränkte Zahl nicht genügte. Der Hauptpunkt in diesen Untersuchungen bleibt, wie mit der Einheit der Tugend die Vielheit der Tugenden sich vereinigen lasse. Auf die Einheit dringt der ideale Gehalt des Tugendbegriffs; auf die Vielheit das Bestreben ihm Anwendung zu geben auf das Urtheil über das wirkliche Leben. Sokrates hat jenen Gehalt am stärksten und reinsten hervorgehoben, indem er nur in der Weisheit die einige Kraft für das sittliche Leben der Vernunft anerkennen wollte, welcher in vollem Sinne des Wortes der Name der Tugend gebührte. Hierin ist ausgesprochen, daß nur in der Concentration aller Kräfte, in der Sammlung der Vernunft, frei von aller Zerstreuung das Tadellose vollbracht werden könne. Wer eine Tugend übt, der übt alle Tugend; wer die Kraft der Vernunft sich zerstreuen läßt, der kann dem Tadel nicht entgehen, daß er nur mit geschwächter Kraft das Werk seines Lebens betreibe. Als nun Platon in seiner Lehre von den vier Haupttugenden die Kräfte der Seele theilte und jeder von ihnen eine besondere Tugend zuwies, gerieth er in die Gefahr das Ideal der Tugend zu schwächen; die Weisheit, die Tugend der Vernunft, war ihm herabgesunken zu einer besondern, beschränkten Kraft, welcher andere Kräfte zur Seite stehen müßten um das Werk des tugendhaften Lebens zur Ausführung zu bringen; um dieser Gefahr vorzubeugen fügte er den drei Tugenden seiner Seelenkräfte eine vierte Tugend hinzu, welche die Einheit unter ihnen herstellen sollte, die Harmonie der Tugenden. Er nannte sie die Gerechtigkeit, weil sie einem jeden Theile der Seele das Seinige, sein Recht zutheilen sollte. Die Harmonie der Tugenden, welche hierdurch hergestellt werden soll, wird doch nicht vollständig die Einheit der Tugend vertreten können; die Schwäche, welche in ihr liegt, wird nur dadurch verdeckt, daß der Tugend der Vernunft die unbedingte Herrschaft über die übrigen Kräfte der Seele zugesprochen wird, obgleich sie nur mit ihnen im Kampf ihre Macht beweisen kann. Diese Lehrweise giebt uns nur das Bild der kämpfenden, nicht der triumphirenden Tugend. Dasselbe tritt uns noch viel deutlicher entgegen in der Aristotelischen Ansicht, welche die Tugend als die Fertigkeit betrachtet die rechte Mitte zu treffen zwischen den entgegengesetzten Ausschweifungen natürlicher Begehrungen und die Vielheit der Tugenden aus der Verschiedenheit der natürlichen Triebe ableitet. Die Tugend hat mit den natürlichen Trieben zu kämpfen, welche zu lasterhaften Ausschweifungen führen würden, wenn nicht die Vernunft sie zu beherschen wüßte. Auch hier liegt die Einheit der Tugend in der

Vernunft; ihre Vielheit geht nur aus dem Gegensatze hervor, in welchem sie gegen die sinnlichen oder natürlichen Begehrungen sich findet; eine jede der besondern Tugenden ist aber mit einer doppelten Schwäche behaftet, indem sie theils von einem besondern, der Vernunft fremden Triebe ihre Kraft borgen muß, theils nur im Kampfe mit den leidenschaftlichen Bewegungen der Seele ein beständig schwankendes Gleichgewicht herzustellen vermag. Alle die Eintheilungsgründe, welche für diese Systeme der Tugendlehre herbeigezogen worden sind, liegen nun offenbar nicht im Begriffe der Tugend. Denn wenn er eine Kraft des sittlichen Lebens bezeichnen soll, so haftet er nur am Begriffe der Vernunft, weil das sittliche Leben nur das vernünftige Leben ist, und alle Unterschiede für die Tugend würden daher nur aus dem Begriffe der Vernunft gezogen werden dürfen. Wir finden die Vernunft in einem Kampf und im Begriffe der Tugend als einer sittlichen Kraft, werden wir auch sagen können, liege es, daß sie ihre Kraft gegen Mächte bewähre, welche noch nicht an den Gehorsam gegen die Vernunft gewöhnt worden sind; daher soll es niemanden verwehrt werden von der kämpfenden Tugend zu handeln. Aber ihr Kampf läßt nur ihr Werden erkennen; ihr Begriff dagegen soll ihr Sein ausdrücken. Käme es nur darauf an ein System der Tugendlehre aufzustellen, so würde man zuerst die Tugend im Allgemeinen eintheilen müssen in die wirkliche, vollendete, triumphirende und in die noch im Werden begriffene, nicht wirkliche, kämpfende Tugend; dann erst könnte die Frage erhoben werden, ob das System der Tugendlehre die erstere oder die andere oder beide zugleich in weitere Eintheilungen zu zerlegen hätte. In beiden erstern Fällen würde man dem Vorwurfe ausgesetzt sein, daß die Eintheilung nicht vollständig wäre; in dem letztern Fall würde man ein Glied in die Eintheilung aufgenommen haben, welches Tugend nur würde, aber nicht wäre. Das zweite Glied also muß ausfallen. Der Vorwurf der Unvollständigkeit ist ungerecht, welcher gegen die Eintheilung gerichtet wird, welche nur die vollendete Tugend berücksichtigt. In dem Begriffe der Tugend liegt das Ideal der sittlichen Vollkommenheit. Wenn man dagegen von der kämpfenden Tugend handelt, so hat man nur die Tugendübung vor Augen. Die Ascetik ist von jeher ein beliebter Gemeinplatz der Sittenlehre gewesen. Wenn aber von Tugendübung die Rede ist, so hat man die Zweideutigkeit des Wortes zu meiden; die Ascetik hat es nicht mit Uebungen der Tugend, sondern zur Tugend zu thun. Solche Uebungen werden besonders der Jugend zur Pflicht gemacht und durch unser ganzes Leben haben wir noch immer Veranlassung sie zu treiben. Sie sind aber nur Pflichterfüllungen; sie gehören den Pflichten gegen uns

an, welche uns gebieten unsere sittliche Vollkommenheit zu betreiben. Daher gehört die Ascetik nicht in die Tugendlehre, sondern in die Pflichtenlehre. Sie ist aber deswegen von so vielfachen Anwendungen im praktischen Leben, weil sie die ermahnende Kraft der letztern hat. Die Tugendlehre wird also nur die wirkliche Tugend berücksichtigen können; sie ist die wahre Tugend. Sie kann aber auch nur als Einheit, als sittliche Vollkommenheit gedacht werden, in welcher die Kraft der Vernunft siegreich alle Kräfte der Seele beherscht, nicht mehr mit Leidenschaften zu kämpfen oder die Ausschweifungen des Lasters zu mäßigen oder die Sinnlichkeit und die verschiedenen Richtungen des Lebensmuths durch Uebung zur Ordnung zu bringen hat. Dieses Ideal der Tugend gestattet keine Eintheilung, kein System der Tugenden. Die Eintheilung der Seelenkräfte, welche Platon zu seiner Eintheilung der vier Cardinaltugenden verwandte, ist längst aus der Psychologie verschwunden. Die vielen Tugenden des Aristoteles beruhen nur auf einer ordnungslosen Aufzählung der Leidenschaften; seine Eintheilung der Tugenden hat daher auch nur zu Sittenschilderungen benutzt werden können, in der Fortbildung der Ethik aber keinen festen Fuß gefaßt. Selbst die Aristoteliker des Mittelalters haben sich zu der übersichtlichern Eintheilung Platon's zurückgewandt. Was sie ihr zufügten, die sogenannten theologischen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, war nur dazu geeignet einen Anstoß für die neuere Psychologie abzugeben, welche der Bildung des Gemüths neben der Bildung des Verstandes ihre Rechte zu bewahren suchte. Diesem Zuge sind auch die neuern Versuche in der Eintheilung der Tugenden gefolgt, welche neben die Weisheit die Liebe, Begeisterung oder Demuth gestellt haben. Mit der Weisheit haben sich in ihnen auch die andern Platonischen Tugenden eingestellt in wenig veränderten Ausdrücken. Die Standhaftigkeit oder Beharrlichkeit vertritt die Tapferkeit, die Besonnenheit die Mäßigung; nur der Gerechtigkeit ist seltener ihr Recht widerfahren. Es wird sich aber nicht verkennen lassen, daß alle diese Versuche nur zu Bestandtheilen der einen Tugend kommen. Man wird doch wohl nicht vermeiden können diese Bestandtheile oder nothwendigen Merkmale, welche in dem allgemeinen Begriff der Tugend liegen, von den Arten der Tugend zu unterscheiden, auf welche man kommen müßte, wenn man die Tugend eintheilen wollte. Jede Tugend, welcher Art sie sein möge, muß beharrlich und besonnen sein, mit weiser Einsicht in das Gute und mit Liebe zum Guten ausgestattet. Eine besondere Tugend des Gemüths ohne die Tugend des Verstandes oder des Verstandes ohne die Tugend des Gemüths kann man nicht anerkennen; ebenso wenig dürfen in der wahren Tugend

sinnliches Begehren und Wille oder Bewußtsein und Begehren außer Gleichgewicht stehen. Die Vielheit der Tugendarten gehört nur der Tugend in ihrem Werden an, welche nicht reine Tugend, sondern noch mit Schwächen und Lastern behaftet ist; da kann man die Tugend des Kindes, des Knaben und des Mädchens, die männliche und die weibliche Tugend unterscheiden und auch nach der Verschiedenheit der Uebungen in der einen oder andern Richtung des Lebens verschiedene Virtuositäten setzen, sei es der Frömmigkeit, sei es der praktischen Klugheit und Tüchtigkeit oder der theoretischen Bildung und wie sie weiter heißen mögen. Eine solche Eintheilung der Tugenden wird immer von Werth bleiben, wenn es darauf ankommt eine brauchbare Terminologie für die Bezeichnung der sittlichen Eigenschaften der Menschen sich auszubilden; aber man muß wissen, daß man auf diesem Wege nicht zu einem wissenschaftlichen Systeme der Tugendlehre gelangt, sondern nur zu einer bequemern Classification für die Bildungsstufen und Charactere, welche uns dazu dienen soll in der Mittheilung unserer Erfahrungen über das sittliche Leben einigermaßen feste Haltpunkte abzugeben.

201. Der Begriff der Tugend erinnert uns an das Laster, der Begriff der Pflicht an die Uebertretungen der Pflicht, an die Sünden der Menschen. An diesen Kreis der sittlichen Untersuchungen schließt sich der Gegensatz zwischen Gutem und Bösem an. Es ist schon daran erinnert worden, daß die Gegensätze, welche ihm gleichen, des Wahren und des Falschen, des Zweckmäßigen und des Zweckwidrigen nur dem Gebiete des vernünftigen Lebens angehören (35 Anm.). Zwei andere Gebiete unserer wissenschaftlichen Untersuchungen müssen wir von diesen Gegensätzen freisprechen, das Gebiet der Naturforschung und das Gebiet, welches dem Transcendentalen sich zuwendet. Die Natur kennt weder Gutes noch Böses; wir haben es für eine Verirrung der Physik erklären müssen, wenn sie der Teleologie Raum gestattet. Das Transcendentale hat weder im Anfange noch in dem Ende der Welt mit dem Gegensatz zwischen Gutem und Bösem zu thun. Der Vorsehung Gottes muß sich alles unterwerfen; das Böse dient ihr nur zum Guten und verliert daher seinen Charakter im Lichte des Transcendentalen erblickt; wenn wir das Werden der Welt im Ganzen, in seinem Fortgange von Anfang bis zu Ende betrachten,

so können wir nicht gestatten, daß in das Gesetz desselben etwas Gesetzwidriges oder Unzweckmäßiges sich einmischt. Aus entgegengesetzten Gründen aber lassen die Natur und das Transcendentale den Gegensatz zwischen Gutem und Bösem nicht zu; die Natur, weil sie ihn nicht erreicht und unter ihm steht; das Transcendentale, weil es ihn hinter sich zurückläßt und über ihm steht. Jene kennt nicht den sittlichen Werth der Dinge; die Zweckmäßigkeit oder Unzweckmäßigkeit der Mittel, welche sie schafft, bleibt ihr unbekannt; dieses wendet unsere Gedanken, in allen Punkten das Ganze bedenkend, auf den Zweck, welcher über dem Zweckmäßigen und dem Unzweckmäßigen steht. Darin aber, daß die Physik und die Forschung nach dem Transcendentalen den Gegensatz zwischen Gutem und Bösem nicht kennen, liegen die Schwierigkeiten in ihm. Sie haben ihn als einen Stein des Anstoßes erscheinen lassen, welcher beseitigt werden müßte. Gesetzwidriges kann die Wissenschaft nicht dulden; die Physik kann wohl gestatten, daß über sie hinaus noch ein höheres Gebiet der Betrachtung sich eröffnet; ihre Mittel lassen einem Zweck ahnen; die Individuen, welche sie mit ihren Mitteln ausstattet, geben der Erwartung Raum, daß sie in einem selbständigen, freien Leben sie zu verwenden lernen werden; aber sie wird nicht zugeben können, daß sie ihr freies Leben zu gesetzwidrigen Eingriffen in die Ordnung der Welt misbrauchen könnten; dazu hat sie keinem Dinge die Mittel gegeben. Das allgemeine Gesetz der Natur läßt sich nicht übertreten. Wozu die Dinge nicht Kraft, Trieb und Mittel von der Natur empfangen haben, das können sie weder beginnen, noch ausführen. Die transcendentale Betrachtung der Welt und ihres Grundes fordert uns auf den Dingen der Welt die Freiheit ihrer Entwicklung zu retten; aber sie haben diese Freiheit nicht als eine ungesetzmäßige um ordnungswidrige Einschaltungen in den Weltlauf herbeizuführen; sie beschränkt sich darauf den Anfang der Dinge zu seinem Ende zu bringen; die Anlagen, welche sie empfangen haben, sollen sie in ihrem freien Leben verwirklichen in der Wechselwirkung mit andern Dingen, so ihren Zweck und die Zwecke der Welt ins Leben rufen; nichts weiter steht in ihrem Ver-

mögen und in ihrer Macht; darin liegt nichts Gesetzwidriges oder Unzweckmäßiges. In dem Begriffe des Bösen liegt aber etwas Zweckwidriges; denn es ist gegen die Vernunft, welche das Zweckmäßige fordert, es verstößt gegen das Gesetz des vernünftigen Verfahrens. Daher können die Physik und die transcendentale Philosophie das Böse nicht zugeben; die Freiheit zum Guten gestattet jene und fordert diese; aber die Freiheit zum Bösen ist beiden ein Anstoß und daher auch der Gegensatz zwischen Gutem und Bösem. Daher stammt die Formel, das Böse sei das Nichtseiende. Dennoch kann die Philosophie das Böse nicht beseitigen. Gegen Irrthum und Vorurtheil hat sie zu streiten; der Irrthum aber ist das Böse im theoretischen Leben; aus einem zweckwidrigen und gesetzwidrigen Verfahren in unserm Denken geht er hervor. Wenn die Philosophie ihn bestreitet, muß sie ihn als Thatsache anerkennen. Das Böse muß also vorhanden sein in der Erscheinung und nicht allein in der Erscheinung, sondern auch für die Beurtheilung der Erscheinung, auf welche die Vernunft eingehn muß; denn daß ein Denken irrig sei, spricht ein Urtheil der Vernunft aus, wie wir annehmen müssen, ein richtiges Urtheil. Die Schwierigkeit der Aufgabe aber dieses Urtheil der Vernunft mit den Standpunkten der Physik und der transcendentalen Philosophie in Einklang zu bringen läßt sich nicht verkennen. Als der erste Schritt zur Lösung wird es angesehn werden können, daß man auf den beschränkten Kreis des Urtheils über Gutes und Böses aufmerksam wird selbst im Gebiete der Ethik. Denn von den drei formalen Begriffen der Ethik trifft es nur die Tugend und die Pflicht, nicht das sittliche Gut. Der Tugend setzt sich das Laster, der Pflicht die Sünde entgegen, wie bemerkt wurde, den sittlichen Gütern aber setzen sich nur Uebel entgegen, welche zu überwinden sind, aber keinen sittlichen Vorwurf in sich schließen. Dies weist darauf hin, daß wir das Böse nur in der Seele zu suchen haben; denn Pflicht und Tugend haben eine psychologische Bedeutung, wärend die sittlichen Güter nicht allein in der Seele bestehen. Daher haben wir auch hier die Frage nach dem Bösen auf-

werfen müssen und werden sie ausschließlich in Beziehung auf Sünde und Laster uns zu beantworten haben.

Die Lehre vom Bösen kann als der Probstein der Systeme angesehn werden, weil das Böse das Aeußerste ist, welches der Vernunft in der Erklärung der Erscheinungen angemuthet werden kann. Die Erscheinungen sind schwer zu erklären, weil sie das Vernunftlose im Bewußtsein sind; das Böse aber ist nicht allein vernunftlos, sondern auch vernunftwidrig, also die Erscheinung, welche am schwersten zu erklären ist, weil sie der Vernunft zu widersprechen scheint. Die Flucht der Systeme vor diesem Problem ist daher auch sehr allgemein. Zwei verschiedene Stellungen zu ihm sind angenommen worden, indem man es zu meiden suchte. Man konnte die Thatsache leugnen oder sie für unerklärlich erklären. Das eine thut die absolute Philosophie, das andere der Skepticismus. Aus der erstern ist der Satz hervorgegangen, das Böse sei das Nichtseiende. Er hat sich zuerst in der Durchführung der absoluten Philosophie der Eleaten bei den Megarikern gezeigt, ist aber auch später angenommen worden als das leichteste Mittel einer unbequemen Mahnung sich zu entschlagen. In einem doppelten Sinn konnte er genommen werden, entweder um das Sein des Bösen überhaupt zu leugnen oder um es nur als das Nichtseiende erscheinen zu lassen, welches an der Beschränktheit weltlicher Dinge nicht fehlen kann, und es dadurch der sittlichen Beurtheilung zu entziehn. Jenes ist der Sinn der absoluten Philosophie, welche nur das Absolute bestehn läßt, dieß der Sinn des absoluten Naturalismus, welcher das beschränkte Sein der natürlichen Dinge bestehn läßt, die sittlichen Unterschiede aber zwischen Gutem und Bösem aufopfert und nur mehr oder weniger natürliches Sein zurückbehält, weil er nur die Nothwendigkeit der Natur anerkennt. Wenn mit diesen beiden Auslegungen der Formel noch andere Vorstellungen sich verbunden haben, so gehören sie nur der Vermischung physischer und ethischer Gesichtspunkte an, zu welchen die teleologische Betrachtung der Natur geführt hat. Mag man aber die Formel in dem einen oder dem andern Sinn nehmen, die sittliche Beurtheilung des Seelenlebens wird durch sie abgewiesen. Die absolute Philosophie leugnet die Thatsache, weil nur das Absolute ist; der Naturalismus, welcher nur die Naturlehre für die wahre Philosophie gelten läßt, leugnet die Thatsache nicht, aber bestreitet die sittliche Beurtheilung der Thatsache; seiner Ansicht nach ist das, was wir böse nennen, nur eine Beschränkung der natürlichen Dinge oder ihrer Processe und mit Unrecht wird es dem sittlichen Tadel unterworfen. Die Wissenschaft kann einen solchen Tadel nicht anerkennen; sie muß das

Böse als einen natürlichen Vorgang betrachten, welcher weder von Tadel getroffen wird, noch Lob verdient. Dieser Ablehnung des sittlichen Urtheils stellen wir die Bemerkung entgegen, daß die Wissenschaft selbst als ein Proceß der Vernunft Lob und Tadel zu verhängen sich nicht weigern kann, indem sie die Erkenntniß der Wahrheit billigen, den Irrthum als vernunft- und gesetzwidrig verurtheilen muß. Dies schlägt in gleicher Weise die absolute Philosophie, welche vom Standpunkte des Transcendentalen die Thatsache beseitigen, wie den Naturalismus, welcher das sittliche Urtheil von ihr zurückweisen will. Dem Standpunkte des letztern nähert sich der Skepticismus. Er hat mit ihm gemein, daß er die Thatsache nicht leugnet und das Urtheil der Vernunft über die Thatsache nicht billigt; er unterscheidet sich aber darin vom Naturalismus, daß er dies Urtheil auch nicht verwirft; als Thatsache läßt er es gelten und entscheidet sich nicht darüber, ob es ein Urtheil der Vernunft und richtig oder ein Vorurtheil unüberlegter Meinung sei. Dies ist seiner unentschiedenen, neutralen Stellung gemäß, in welcher er sich den Parteien des Dogmatismus gegenüber zu behaupten sucht; er schlägt sich weder zum Naturalismus, noch zum Moralismus. Die Stellung läßt sich aber nicht halten. Zur Entscheidung wird man gedrängt, wenn die Frage brennt, ob das sittliche Urtheil zu billigen oder zu verwerfen sei; es nur als Erscheinung gelten lassen, das heißt dem Naturalismus sich zugesellen, welcher das sittliche Urtheil verschmäht und es nur als eine Erscheinung im natürlichen Leben anerkennt. Der Skepticismus hat Unrecht, wenn er nicht einen Act der Vernunft sieht in dem Urtheil, welches über den Werth der Erscheinung entscheidet. Das sittliche Urtheil muß als ein Ausspruch des Nachdenkens angesehn werden, welchen man für richtig oder für falsch halten kann; wenn man ganz im Allgemeinen sich weigert ein wissenschaftliches Urtheil hierüber abzugeben, so schlägt man sich zum Naturalismus, zwar nicht ausdrücklich in theoretischer Entscheidung, aber stillschweigend in seiner Praxis, indem man sich den Erscheinungen hingiebt, welche als Naturproducte unser Bewußtsein bestimmen. Mit dem Skepticismus verwandt ist die Meinung derer, welche das Böse für unerklärlich halten. Sie beruft sich darauf, daß der böse Wille mit dem Gesetze und der Ordnung der Welt, mit der Vorsehung Gottes nicht vereinbar sei, d. h. ein Reales setze, welches im Widerspruch mit dem Transcendentalen stehe. Das Transcendentale duldet keine Beschränkung seiner Macht; es liegen aber Erscheinungen vor, welche wir nach praktischem und theoretischem Urtheil als etwas Böses in sich schließend ansehn müssen und das Böse steht in Streit mit der Ordnung der Welt und mit dem Gesetze Gottes. Hieran

sehen wir, daß diese Denkweise dem Skepticismus sich zuwendet. Sie findet einen unauflöslichen Widerspruch in den Grundsätzen, nach welchen wir denken müssen. Wenn wir Erscheinungen finden, welche unerklärlich sind, so müssen alle Erscheinungen unerklärlich sein, denn sie hängen alle zusammen und lassen sich nur in ihrem ganzen Zusammenhange genügend begreifen (44 Anm.). Die Meinungen über das Böse, welche wir angeführt haben, zeigen uns, daß die in ihm liegende Aufgabe mit den allgemeinsten Grundsätzen der Philosophie zusammenhängt und nur durch Beseitigung der allgemeinsten einseitigem Standpunkte in der philosophischen Forschung auf ihren richtigen Gehalt zurückgeführt werden kann. Das Böse verkündet sich uns in Erscheinungen; es ist aber nicht richtig, wenn gesagt wird, daß es eine Thatsache sei; darin, daß in der Erscheinung etwas Böses gefunden wird, liegt schon ein Urtheil und zwar ein sittliches Urtheil über die Thatsache. Dies setzt schon einen Versuch zur Erklärung der Thatsache voraus. Er wird dadurch gemacht, daß man die Erscheinung auf eine Person zurückführt, welche durch ihre freie That die Erscheinung begründen hilft. Nur in einem kleinern Kreise der Erscheinungen können solche Urtheile gefällt werden, nur da, wo freie Thaten uns erkennbar sind. Wir sind hierdurch im Problem des Bösen auf den Kreis der menschlichen Individuen angewiesen, über welchen hinaus unser Urtheil über das sittliche Leben sich nicht erstreckt. Wenn wir auch andere böse Geister annehmen, so beruht dies auf einer Ueberlieferung, welche ihren Grund in der Ahnung hat, daß unser sittliches Leben nur einen kleinen Theil des sittlichen Reiches abgiebt und mit größern Kreisen der Sittlichkeit in Verbindung steht; hiervon aber mit wissenschaftlicher Sicherheit eine Anwendung zu machen, dazu ist der Kreis unserer eigenen und der uns sicher überlieferten Erfahrungen zu beschränkt. Noch enger zieht sich der Kreis zusammen, in welchem wir das Böse aufzusuchen haben, wenn wir bemerken, daß er nur auf die Seele, ihre Thaten und Fertigkeiten sich erstreckt; an ihnen finden wir die tadelnswerthen Mängel. Man kann zwar auch von bösen Handlungen reden, aber nur weil ein böser Wille in ihnen vorausgesetzt wird; an sich ist keine Handlung böse; erst durch den schlechten Beweggrund, aus welchem sie hervorgeht, überträgt sich auf sie der sittliche Tadel. Ebenso kann man Böses in den Sitten und Gewohnheiten einer Person oder einer Gesellschaft der Menschen finden, aber nur weil lasterhafte Neigungen in den Seelen der Einzelnen Ueberhand genommen haben. Das Böse liegt nur in der pflichtwidrigen That und der aus ihr hervorgehenden Sitte der Seele. Dies weist uns darauf hin, das wir das ihm anhängende Problem vom psychologischen

Standpunkte aus lösen müssen. Der Begriff des höchsten Guts und die ihm untergeordneten Begriffe der sittlichen Güter werden von dem Gegensatze zwischen Gutem und Bösem nicht berührt; dem höchsten Gut können wir kein höchstes Böses entgegensetzen; es giebt daher auch einen Standpunkt sittlicher Beurtheilung, welcher diesem Gegensatze sich entzieht. Dies ist der erste Schritt zur Lösung des angeregten Problems. Er weist uns auf den Standpunkt hin, von welchem aus wir über Gutes und Böses zu urtheilen haben.

202. Vom psychologischen Gesichtspunkte aus werden wir nun den Begriff des Bösen festzustellen haben als eine freiwillige Störung des Seelenlebens. Wir haben schon früher die Seelenkrankheiten als Störungen des Seelenlebens kennen gelernt (180); das Böse unterscheidet sich von ihnen dadurch, daß es freiwillig die Störung herbeiführt; der Wille des Individuums muß bei ihm in einem merklichen Grade betheiligt sein, sonst würde es sich der Zurechnung entziehn. Die Störungen können kürzer oder länger dauern. Wenn der störende Wille nur eine That ergreift, dann ergiebt sich die Pflichtübertretung oder die Sünde; wenn er sich fortsetzt, in pflichtwidriger Uebung zur Gewohnheit an ein gestörtes Leben führt, dann tritt das Laster ein. Bei dieser Begriffserklärung des Bösen ergiebt sich aber die Schwierigkeit begreiflich zu machen, wie der freie Wille in eine Störung des Seelenlebens willigen kann. In der psychologischen Erklärung des Bösen, zu welcher wir geführt worden sind, müssen wir auf die ursprünglichen Vermögen und Triebe des beseelenden Individuums zurückgehn; daher haben auch immer die Untersuchungen über das Böse auf die Quellen des Bösen zurückgeführt und sind darauf ausgewesen in den Begriff des Bösen die Angabe seines Ursprungs aufzunehmen. Am leichtesten war es dieser Aufgabe sich zu entledigen, wenn man Triebe der Seele annahm, welche sie in sich entzweien und so in natürlichem Wege Störungen herbeiführen. In dieser Annahme haben sich zwei Lehrweisen geltend gemacht. Die eine führt das Böse auf die sinnlichen, die andere auf die egoistischen Triebe zurück. Jene sucht das Böse in der Genußsucht, diese in der

Selbstsucht. Keine von beiden wird man billigen können, weil die vorausgesetzte Uneinigkeit der Triebe nicht zugegeben werden kann. Die sinnlichen Triebe stehen an sich in keinem Zwiespalt mit dem sittlichen Willen. Es ist nichts Tadelnswerthes darin, wenn wir sinnliche Lust und sinnliche Empfindung begehren; das sinnliche Begehren ist uns sogar geboten, damit wir die sinnlichen Mittel uns bewahren und durch sie unsern Verkehr mit unserm eigenen Leben und mit der äußern Welt in sichern Bahnen fortführen; auch die Steigerung der Begierde dient nur der kräftigen Entwicklung des Lebens und ist keinem sittlichen Tadel unterworfen (169). Ebenso wenig können wir die Triebe der Selbsterhaltung und zur Entwicklung unserer persönlichen Kräfte in Streit mit den Zwecken des sittlichen Willens finden; vielmehr müssen wir es als die Aufgabe unseres Lebens ansehn uns nicht nur zu behaupten in unserer Kraft, sondern auch alle Kräfte unserer Seele zur höchsten Stufe ihrer Bildung hinanzutreiben. Die Natur hat dem Individuum die Mittel zur Centralisation, zur Entwicklung seines individuellen Lebens gegeben (160), die Vernunft soll diese Mittel benutzen, soweit sie vermag, und so soll das Individuum, das Ich, alle Schätze der Welt sich aneignen, welche in den Bereich seiner Mittel fallen, und alles sein ursprünglich ihm verliehenes Vermögen in seinen wirklichen Besitz bringen. Wenn wir nun die hierauf gerichteten Triebe egoistische Triebe nennen, so werden wir in ihnen keinen Streit angelegt finden mit dem sittlichen Willen. Es ist kein Zweifel, daß Genußsucht und Selbstsucht etwas Böses sind; jede Sucht des sittlichen Lebens ist böse; aber keine Sucht ist einem Triebe zur Last zu legen; denn sie kommt nur in Folge einer schlechten Gewöhnung und setzt daher auch schon ein Böses voraus, welches in keiner Sucht besteht. Den Grund des Bösen dürfen wir in keinem natürlichen Vermögen und in keinem Triebe suchen, denn alle Vermögen sind dazu bestimmt sich zu entwickeln und was seine Bestimmung erfüllt, kann nicht getadelt werden. Man schwächt den Begriff des Bösen ab, wenn man es auf natürliche Triebe zurückführt. Wenn das Böse dem Individuum zugerechnet werden darf, so muß es in seinem

Willen seinen Grund haben. Die Schwierigkeit seines Begriffs liegt nun darin, wie der Wille, welcher seinem Begriff nach der Vernunft angehört (165), zu einem Vernunftwidrigen sich bestimmen kann. Wie kann der vernünftige Wille anderes als Vernünftiges wollen? Dieses Bedenken würde nicht zu beseitigen sein, wenn ein schlechthin böser Wille anzunehmen wäre. Davor verwahrt uns aber der Grundsatz, daß keinem Dinge eine That zugeschrieben werden kann, welche nicht in seinem Charakter läge (74 Anm.). Das vernünftige Individuum kann nur Vernünftiges wollen. Daher kann nichts schlechthin Böses vorkommen. Jede Entwicklung der in uns angelegten Kräfte ist ein Fortschritt und für sich genommen etwas Gutes. Aber in ihrem Verhältniß zu andern Entwicklungen kann das Böse in ihr liegen. Darauf weist schon die Störung hin, welche im Begriffe des Bösen liegt; denn nur im Verhältniß des einen zu einem andern kann eine Störung stattfinden. Das für sich Gute kann böse sein für ein anderes. Das Streben nach Genuß, an sich zu rechtfertigen, wird Genußsucht, wenn es mit höhern Zwecken des Willens streitet. Der Wille, welcher für das Ich ein Gut begehrt, wird Selbstsucht, wenn er dem Gemeinsinn Abbruch thut. Das Böse besteht nur im Streit verschiedener Willensacte, in welchem das Bessere vom Schlechtern gestört wird. Weil ein Willensact einen Streit erhebt gegen das, was die frühern Willensacte als Folge und Fortschritt fordern, darum verurtheilen wir ihn. Dann findet das statt, was wir einen getheilten Willen nennen können; dann fehlt die Sammlung des Gemüths, die Geistesgegenwart, welche das Gute fordert (73). Daher kommen die innern Vorwürfe, welche wir uns bei der bösen That machen; mit ruhigem Gewissen kann das Böse nicht gewollt werden. In diesem innern Streit der Willensacte besteht das Böse. Die Störungen des sittlichen Lebens, welche es bringt, müssen vom Willen ausgehn, damit sie zugerechnet werden können, und müssen den Willen treffen, weil sie Störungen des sittlichen, zurechnungsfähigen Lebens sein sollen.

1. In den Streitigkeiten über den Begriff des **Bösen** ist oft der Vorwurf gehört worden, daß die Gegner ihn abschwächten, viel seltener, daß sie ihn in seiner Stärke übertrieben. Dies kann nur eine Folge davon sein, daß die Moral mehr zum Zwecke ascetischer Ermahnung und Abschreckung vom Bösen als zur wissenschaftlichen Verständigung betrieben wurde; denn der letztern mußte es gleich sehr darauf ankommen den Gegenstand der Untersuchung weder zu schwach noch zu stark erscheinen zu lassen. Wenn man auf Schärfung des Begriffs ausging, mußte man im Aeußersten dazu kommen einen absoluten Gegensatz zwischen Gutem und Bösem zu setzen und nach dem Sprichwort kein gutes Haar am Teufel zu lassen. Unsere Behauptung, daß es kein schlechthin Böses gebe, wird schwerlich dem Vorwurf entgehn, daß sie den Abscheu vor dem Bösen schwäche. Das kann uns nicht abschrecken sie aufrecht zu erhalten. Man hat nicht selten dem eingefleischten Bösen die Tugend der Klugheit nachgerühmt. Es würde nur eine unerlaubte Trennung der theoretischen von der praktischen Vernunft voraussetzen, wenn man die Klugheit mit absoluter Bosheit vereinbar fände. Man hat zugestanden, daß die Erfahrung des Bösen dazu gehöre, wenn wir zur tiefern Einsicht in das Gute gelangen sollten, daß diese Erfahrung erst die Einsicht in den Gegensatz zwischen Gutem und Bösem eröffne; wenn sie das bewirkt, so wird die böse That nicht ohne gute Folgen sein und gute Folgen setzen einen guten Grund voraus. Zum Bösen gehört Intelligenz, zu den höhern Graden desselben auch höhere Grade der Einsicht und ein jeder Grad der Einsicht ist etwas Gutes. Wenn man einen schlechthin bösen Willen annimmt, so sprechen die Erfahrungen des gewöhnlichen Lebens dafür nicht; sie lassen vielmehr in den meisten Fällen Motive einer vernünftigen Ueberlegung erkennen, welche die Wahl des Bösen herbeiführten, und wo solche Motive sich verbergen sollten, ist man doch davon überzeugt, daß sie nicht fehlen könnten, wenn das Böse noch zurechnungsfähig bleiben soll. Die Annahme des absolut Bösen beruht also nur darauf, daß man das Böse in einer Uebertretung des absoluten Sittengesetzes sucht, welches schlechthin alles verdammt, was ihm nicht unbedingt genügt. Die Voraussetzung eines solchen Gebots liegt in dem Ideale des sittlichen Lebens, welches die Philosophie nicht verleugnen darf. Aber kaum sollte man glauben, daß es schlechthin unbeachtet bleiben könnte von einem vernünftigen Geschöpfe, welches als solches nach dem Zweckmäßigen und Guten zu streben nicht aufhören kann, oder daß es unbedingt verdammt werden könnte, wenn in dem Streben eines solchen Geschöpfes nach dem Zweckmäßigen und Guten dem Ideale des sittlichen Lebens noch nicht vollkommen Genüge

geschieht. In dem Bösen haben wir ohne Zweifel etwas Verbotenes und Gesetzwidriges zu sehn; aber wir dürfen es vorläufig als noch unentschieden betrachten, gegen welches Gesetz es verstößt, und aus der Annahme, daß es in Widerspruch stehe mit dem unbedingten Gesetze der Vernunft oder dem Gebote Gottes, darf keine Folgerung darauf gezogen werden, daß es schlechthin Böse sei. Dagegen zeigt sich uns überall in der Beurtheilung des Bösen, wie sie in der Erfahrung vorliegt, die Relativität desselben. Das Gesetz, nach welchem wir Gutes und Böses messen, ist im höchsten Grade wandelbar und läßt von den idealen Forderungen nach, wenn wir auch nicht einer schlaffen Milde, sondern nur der Billigkeit, ja nicht einmal der Billigkeit, sondern nur der Gerechtigkeit Gehör geben. Milderungsgründe gestattet auch diese. Andere Forderungen haben wir an Mündige als an Unmündige zu stellen; die verschiedenen Stufen der sittlichen und intellectuellen Bildung verlangen verschiedene Grade des Maßes für die sittliche Beurtheilung. Im empirischen Leben können wir auch die Collision der Pflichten nicht leugnen (198 Anm. 2) und wenn wir die Pflicht übertreten, so haben wir sie nicht in ihrer absoluten Bedeutung verletzt, sondern nur der Pflicht nicht Genüge gethan, welcher unser Gewissen den Vorzug geben sollte, einer andern Pflicht ist dagegen Gehorsam geleistet worden. So stoßen wir überall auf relative Schätzungen des Guten und des Bösen und keine Handlung, kein Wille will sich uns zeigen, welcher gegen das absolute Sittengesetz anstieße oder an welchem nach Abzug des Bösen nicht etwas Gutes übrig bliebe. Da wir in der Lehre vom Bösen auf die Thatsachen der Erfahrung verwiesen sind, dürfen wir in ihr nicht von vornherein über seine Bedeutung bestimmen, es begriffsmäßig als das absolute Gegentheil des Guten setzen und auf die Fiction eines solchen Gegentheils alle die Vorwürfe werfen, welche nicht das wirkliche Böse, sondern nur, um uns so auszudrücken, sein Ideal treffen würden. Wir würden dadurch auf das schlechthin vernunftlose Wollen, d. h. auf einen Widerspruch im Beisatze stoßen. In diese Gefahr gerathen nun auch die Richtungen in der Lehre über das Böse, welche sein Wesen in der Genußsucht oder in der Selbstsucht suchen. Wollte man sie im strengen Sinn der Worte nehmen, so würden sie etwas ganz Widersinniges behaupten; denn jede Sucht ist ein Laster und Laster gehen nur aus fortgesetzter Uebung des Bösen hervor; sie würden es also unternehmen das besondere Böse aus einer Häufung des Bösen zu erklären. So können wir ihren Sinn nicht auslegen. Unter Genußsucht und Selbstsucht verstehen sie einen übermächtigen Trieb zum Genuß oder zur Befriedignng der Selbstliebe. Sie lassen natürliche Triebe zu einer solchen Uebermacht

über die Vernunft wachsen, daß diese ganz verloren geht, und kommen dadurch zu dem nicht beabsichtigten Ergebniß, daß der Mensch in der Sklaverei des Bösen alle Zurechnungsfähigkeit verliert. Wenn er nur noch in viehischer Begierde den sinnlichen Genuß suchen, wenn er in der absoluten Selbstsucht das Allgemeine der Vernunft nicht mehr bedenken und wollen kann, so kann er für seine besondern Willensacte nicht mehr verantwortlich gemacht werden. Das Böse ist alsdann aus einer freiwilligen Störung des sittlichen Lebens in eine Seelenkrankheit umgeschlagen. Dies ist das Aeußerste, zu welchem die folgerichtige Ausführung dieser Irrungen führt. Sie schwächt nicht allein den Begriff des Bösen, sie hebt ihn auf. Zu einer Schwächung desselben führen aber auch schon die mittlern Standpunkte, auf welchen sie sich halten können. Denn sie wälzen die Schuld des Bösen, welche nur dem Willen zufallen kann, auf natürliche Triebe ab. Sie lassen es als eine Schwäche des Menschen ansehn, daß er zur Befriedigung seines sinnlichen Begehrens oder seiner selbstsüchtigen Neigungen getrieben wird; seine Schwäche würde ihm zur Entschuldigung gereichen, wenn er zwischen seinen verschiedenen Trieben schwankt, nicht dem Triebe zur Vernunft ganzen Gehorsam leistet, sondern auch seinen andern Trieben sich hingiebt. Durch solche Entschuldigungen dürfen wir uns die Einheit seines Triebes zum Guten nicht trüben lassen. Die Triebe der Sinnlichkeit und der Befriedigung seiner selbst ordnen sich dem Triebe zum Guten, zum vernünftigen Leben unter und treiben nur zur Ergreifung der Mittel, ohne welche der Zweck nicht erreicht werden könnte. Wenn wir aber von den Mitteln uns festhalten lassen, so ist dies nicht den untergeordneten Trieben, sondern dem Willen als Schuld anzurechnen. Das zeigt sich in den Arten der Sucht, welche nicht in den natürlichen Trieben liegen, sondern Folgen von gesetzwidrigen Willensacten sind. Zwei solcher Arten sind in der Lehre vom Bösen immer berücksichtigt worden, die Genußsucht und die Selbstsucht. Dies kann nicht für zufällig angesehn werden. Seinen Grund hat es darin, daß in den Schilderungen des Bösen, auf welche man ausging, zwei Stufen vorherschend sich geltend machten, auf welchen der Wille von den Mitteln des sittlichen Lebens sich fesseln lassen kann. Die niedrigste Stufe ist, wenn man im sinnlichen Genuß nur die Befriedigung des Augenblicks sucht. Die Lehre Aristipp's bezeichnet diese Stufe. Eine höhere Stufe wird erreicht, wenn man die Befriedigung seines ganzen persönlichen Lebens zum Zweck seines Willens macht. Dies ist die Selbstsucht Epikur's. Beide Denkweisen stehn in Streit mit der Vernunft, welche im Augenblicke das ganze Leben und im ganzen Leben der Person das höchste

Gut der Welt berücksichtigt sehen will. Diese Stufen der sittlichen Beschränktheit fallen der gewöhnlichen Beurtheilung am ersten in das Auge; sie schließen jedoch mittlere und höhere Beschränktheiten nicht aus. Wie man der Befriedigung des Augenblicks, so kann man auch der Befriedigung einer Leidenschaft, einer Lebensperiode seinen sittlichen Willen opfern; wie man der Selbstsucht der Person, so kann man auch der Selbstsucht der Familie, des Stats, der Kirche sein Leben weihen. Die mittlern und höhern Beschränktheiten fallen nur weniger in das Auge, weil sie weniger durch natürliche Abschnitte der Lebenskreise bezeichnet sind. Um so niedriger steht nun offenbar der sittliche Wille, je beschränkter der Kreis ist, für welchen er das Gute sucht. Daher müssen wir auch der Denkweise, welche das Böse auf Genußsucht zurückführt, den Vorzug geben vor der andern, welche es in der Selbstsucht für begründet hält. Es gehört schon eine größere Kraft des Willens dazu, wenn man den Genuß des Augenblicks dem Wohle des ganzen Lebens zu opfern weiß. Die Lehre über das Böse hat keinen Fortschritt gemacht, indem sie allmälig von jener zu dieser Vorstellungsweise überging; den Grund davon könnte man aber darin suchen, daß die ermahnende Sittenlehre jetzt weniger die gröbere Genußsucht als die feinere Selbstsucht bekämpfen zu müssen glaubte. Die Stufen der sittlichen Beschränktheit können nun wohl dazu gebraucht werden Arten des Bösen uns zu schildern, aber nicht das allgemeine Wesen desselben zu bezeichnen oder seinen Grund aufzudecken. Sein Grund liegt im Willen; der Wille wird nicht durch ihm fremde Triebe bestimmt; das Individuum bestimmt sich selbst in seinem Willen; daher ist er ihm zuzurechnen und alsdann der sittlichen Schätzung unterworfen, welche ihn für gut oder böse erklärt, für gut, wenn er im Einklang mit dem Willen der Vernunft überhaupt steht, für böse, wenn er im Streit mit einem andern Willen der Vernunft sich zeigt. Der Streit der Willensacte unter einander setzt Verschiedenheit ihrer Richtungen voraus; er gehört der Collision der Pflichten an, welche nur durch die Entscheidung des Gewissens gelöst werden kann (198 Anm. 2). Wer gewissenhaft gehandelt hat, kann sich von Sünde freisprechen; wer gegen den Willen seines Gewissens sich entschied, muß seine That selbst verurtheilen.

2. Die Lehre von der Relativität des Bösen hat zu Misdeutungen Veranlassung gegeben. Zu ihnen gehört es, wenn man es als einen Mangel am Guten oder als ein geringeres Gute, als einen niedern Grad des Guten betrachtet. Zu dieser Ansicht werden die getrieben, welche die Beschränktheiten der Genußsucht oder der Selbstsucht für das Wesen des Bösen halten. Denn sie lau-

sen nur auf Mangel an Sorge für die künftigen, für die ewigen Güter oder auf Mangel an Gemeinsinn hinaus. Das Relative beschränkt sich nicht auf die Gradunterschiede und auf die mathematische Abmessung des Größern und des Kleinern, welche in der sittlichen Abschätzung der Lebensthätigkeiten wohl am wenigsten ausreichen möchte. Bei ihr sehen wir uns an das Verhältniß der einzelnen Thaten zu einander und zum Ganzen des Lebens verwiesen, ihre Ordnung kommt dabei in Betracht und an diese verweist uns die Relativität des Bösen, wenn es eine Störung des sittlichen Lebens, ein Vergehn gegen sein Gesetz sein soll. Die mathematische Abmessung des Kleinern und des Größern in den Graden des Lebens betrachtet die einzelnen Lebensacte nur als Summanden einer Reihe und sieht dabei ab von der Folge, in welcher sie auftreten; denn sie ergeben dieselbe Summe, mögen sie in dieser oder in jener Folge zusammengezählt werden. Der sittlichen Abschätzung ist diese Abstraction nicht erlaubt; denn sie muß fragen, ob der einzelne Lebensact seine Pflicht geleistet hat gegen die übrigen oder nicht, d. h. ob er da eingetreten ist, wo er eintreten sollte nach dem Gesetze des sittlichen Lebens zur Herstellung einer ungestörten Ordnung, zur stetigen Fortführung einer methodischen Lösung der sittlichen Aufgabe. Die Relativität des Bösen beruht also auf dem Verhältniß der Glieder im Fortgange des Lebens. Jedes soll das Seinige leisten für die übrigen; leistet es dasselbe nicht, so tritt ein unmethodisches, gesetzwidriges Verfahren ein, welches dem sittlichen Tadel unterworfen ist. Dabei darf man nicht wähnen, daß nur die Abwesenheit des Guten, das Unterlassen des Richtigen oder die geringere Leistung das Böse mache. Man hat vor allen Dingen auch die positive Seite des Bösen zu berücksichtigen, daß es in einer That besteht, welche den Fortgang des Lebens stört und zerrüttet. Dies lassen alle die Lehren nicht erkennen, welche es nur auf einen niedern Standpunkt in der Beurtheilung oder in den Beweggründen für die Entschlüsse, mögen es genußsüchtige oder selbstsüchtige sein, zurückführen wollen. Auch die Lehre, daß es ein Durchgangspunkt in der Entwicklung sei, trifft diese positive Seite des Bösen nicht; denn der Durchgangspunkt würde zum Guten führen müssen und nur ein noch weniger vorgeschrittener Punkt der Entwicklung sein. Nicht als einen Entwicklungsknoten, sondern als einen Verwicklungsknoten haben wir das Böse anzusehn, wenn wir das Positive in ihm erkennen wollen. Man kann einen Fortschritt des Lebens in ihm erblicken, wenn man, wie früher gezeigt, auch das Gute an ihm anzuerkennen hat, und ganz im Allgemeinen betrachtet wird ja jeder Lebensact unserm Zwecke uns näher führen; wenn wir es aber als etwas Böses dem sittlichen Tadel unter-

werfen, haben wir unser Auge darauf gerichtet, daß es ein Rückschritt ist in der Entwicklung des Guten, neue Hindernisse des Guten bereitet und uns zurückbringt in unserer Entwicklung. Solche theilweise und zeitweilig eintretende Rückschritte können wir ja nicht leugnen, wenn wir bedenken, daß wir im Schlafe des größten Theils unserer Fertigkeiten beraubt sind; sie können unwillkürlich uns treffen, aber auch willkürlich von uns herbeigezogen werden, wie in der Leidenschaft; diesen Rückschritten gehört das Böse an. Wenn man dagegen geltend macht, daß wir doch im Allgemeinen mit jedem Ablauf der Zeit dem Ziele uns nähern, so brüstet man sich mit einer mathematischen Genauigkeit der Abmessung, von welcher wir schon gezeigt haben, daß sie in der Abschätzung des Guten und des Bösen nicht am Orte ist. Es kann uns dadurch nicht aus dem Auge gerückt werden, daß wir doch in der Wirklichkeit, abgesehen von der Bedeutung, welche der gegenwärtige Standpunkt des Lebens für die Zukunft hat, des Guten weniger haben als zuvor und daß bei der freiwilligen Störung des sittlichen Lebens ein positiver Wille den Rückschritt herbeiführt. Wenn wir zum Irrthum uns verleiten lassen, so mag derselbe künftigen Zeiten zur Belehrung dienen, dies kann aber unser Urtheil nicht ändern über den gegenwärtigen Standpunkt des Denkens, daß er weiter abliegt von der Wahrheit als der frühere Gedanke, noch über den Willen, welcher zum Irrthum geführt hat, daß er diesen Rückschritt in der Erkenntniß der Wahrheit herbeigeführt hat. So ist es mit allem Bösen; es bringt eine Beraubung des Guten, welches wir schon besaßen, einen Rückschritt in dem Besitz des Guten. Eine Beraubung, ein Mangel des Guten, liegt in ihm, aber durch eine positive That unseres Willens muß sie begründet sein. Hierin eben haben die Gegner der Rückschritte den Stein des Anstoßes im Begriffe des Bösen gefunden. Sie sträuben sich dagegen, daß ein Act des Willens uns der regelrechten Bahn der Entwicklung entziehn und uns zurückbringen könnte im Besitz des schon gewonnenen Guten, im wahren, gegenwärtigen Besitz, d. h. im Gebrauch. Im einseitigen Fortschritt wollen sie nicht den Rückschritt erkennen. Der Grund hiervon liegt im Determinismus. Das Frühere treibt das Spätere hervor; dies muß jenem entsprechen; dadurch ist der innere Streit des gegenwärtigen Willens gegen die bisher eingeschlagene Bahn des Lebens unmöglich gemacht und nur niedere und höhere Standpunkte, nur Durchgangspunkte vom Niedern zum Höhern lassen sich unterscheiden. Auch die, welche das Böse in der Genußsucht oder in der Selbstsucht suchen, wenden sich dieser deterministischen Ansicht zu. Der Genußsüchtige, der Selbstsüchtige sie sind nur stehen geblieben und folgen nur der bisher eingeschlage-

nen Bahn ihres Lebens; der positive Wille muß seine Beweggründe in dem frühern Leben, in den einmal eingesogenen Grundsätzen finden. Wenn man in dieser Weise den spätern Willen nur als eine nothwendige Folge des frühern Willens betrachtet, kommt man zu keinem Streite der Willensacte unter einander, sondern nur zu niedern und höhern Standpunkten und zu Durchgangspunkten zwischen beiden in der fortschreitenden Entwicklung des sittlichen Lebens, hebt aber auch die Freiheit der einzelnen Willensacte auf und macht das Individuum unzurechnungsfähig für seine besondern Thaten. Die positive Bedeutung des Bösen kommt nur dadurch zu ihrer Geltung, daß man es in einem besondern Wollen begründet sieht, welches zwar für sich etwas Gutes will, aber auch eigenwillig seine positive Natur darin behauptet, daß es eine schon früher gewonnene Fertigkeit im Guten unterdrückt; in diesem seinem Verhältniß zu den Folgen früherer sittlicher Entwicklungen liegt die Relativität des Bösen. Daß ich auf einem niedern Standpunkte stehe oder nur im Durchgang bin zu einem höhern Standpunkte, kann mir nicht zur Schuld angerechnet werden; dem Kinde ist es keine Schmach, wenn es kindisch will und handelt; aber dem Manne gereicht es zum Vorwurf, wenn er kindisch will und seine erworbenen Fertigkeiten unter der Gunst der Umstände nicht zur That anspornt, vielmehr durch einen neuen Entschluß zurückdrängt und die Bahnen einer gesetzmäßig fortschreitenden Entwicklung seiner Fertigkeiten verläßt. Der Eigenwille im Entschluß, welcher der bessern Ueberzeugung, dem schon entwickelten Charakter sich widersetzt, ist das wahre Böse im Bösen; er setzt das Individuum in Widerspruch mit sich selbst; die Folgen seines frühern Lebens können zwar nicht aufgehoben werden, aber sie erfahren Beeinträchtigung; nicht das wird gewollt, was ihnen zufolge in der Fortbildung der Fertigkeiten erwartet werden durfte, sondern die Entwicklung wird abgebrochen, die Ordnung des Lebens gestört. Dafür bietet keinen Ersatz, daß doch ein Fortschritt in einer andern Richtung gewonnen wird; der Ersatz kann erst von einer spätern That erfolgen, welche den Faden des unterbrochenen Entwicklungsganges wieder aufnimmt; so lange dies nicht geschehen ist, bleibt das Individuum in Uneinigkeit mit sich; der Zweifel, das Schwanken in den Entschlüssen, welche nach verschiedenen Richtungen hinstreben, die Unzufriedenheit mit sich gehen im Geleit der Sünde. Folgerichtigkeit kann im Bösen nicht stattfinden; Inconsequenz liegt in seinem Wesen; ein fester Charakter ist mit ihm unvereinbar. Der Eigenwille kann nur den Schein der Festigkeit annehmen, denn nur mit innerm Widerstreben gegen die Ueberzeugungen des frühern Lebens, gegen die Fertigkeiten, welche in ihren Folgen sich melden, kann

er sich durchsetzen. Man sieht, daß alles dies gegen die Annahme des Determinismus streitet, welcher das Ganze des spätern Lebens als nothwendige Folge der frühern Entwicklung ansieht. So wie er keinen Uebergang vom Bösen zum Guten gestattet, so auch keinen Uebergang vom Guten zum Bösen. Die Bekehrung und die Verschlechterung schließt er aus; aber die letztere kann er doch am wenigsten anerkennen; denn nicht allein fordert sie etwas anderes, als die Folgen des Frühern leisten können, sondern sie bricht auch der Kraft dieser etwas ab, indem sie die gewonnenen Fertigkeiten in den Hintergrund der Seele zurückdrängt. Das ist die positive Macht des Bösen und daher sind alle die Vorstellungsweisen, welche dem Determinismus sich anschließen, gegen die Lehre, welche dem Bösen eine positive Bedeutung beilegt.

203. Das Böse kann nicht ohne seine Folgen gedacht werden. Wir betrachten sie zuerst nur, wie sie im Innern des Individuums verlaufen. Die kleinsten Elemente des Bösen haben wir in dem bösen Willen zu suchen, in der Sünde, welche die Pflicht übertritt. Sie ist der Grund alles Bösen, das einfache Element im Zusammenhange des Lebens (72 Anm. 1), sofern es der Störung durch das Böse unterliegt. Erst in der Folge sündhafter Willensacte ergiebt sich die Verkettung eines dem Bösen ergebenen Lebens. In ihm treten die innern Folgen des Bösen hervor. Sie ergeben sich in dem, was Laster genannt wird. Man pflegt das Laster der Tugend entgegenzusetzen; aber die beiden Glieder des Gegensatzes lassen sich nicht in gleicher Weise erklären und fallen daher auch nicht unter dieselbe Art des Begriffs. Die Tugend fließt aus der Uebung sittlicher Thaten und erklärt sich ohne Schwierigkeit aus dem Gesetze des Grundes und der Folge. Daher betrachten wir sie als eine gewonnene Fertigkeit im guten Leben (199), welche nur die günstige Gelegenheit erwartet um zu neuer Uebung in derselben Bahn anzutreiben. In ihr schließt Fortschritt an Fortschritt in ordnungsmäßiger Folge sich an und jeder neue Fortschritt enthält in sich eine Aufforderung zu ähnlichen Werken und zur Steigerung der sittlichen Kraft durch fortgesetzte Uebung. Nicht dasselbe werden wir von den Uebungen im Bösen sagen können. Die bösen Thaten

führen in natürlicher Weise eine Abmahnung vom Bösen mit sich; denn sie setzen uns in Zwiespalt mit uns; das Bewußtsein der verletzten Pflicht bleibt nicht aus; das abmahnende Gewissen kann unterdrückt werden, aber seine Unterdrückung geschieht nur durch eine Anstrengung der Kraft, welche den Widerstand der abmahnenden Vernunft erst überwinden muß, ehe es zur Wiederholung der pflichtwidrigen Uebung kommen kann. Die gewonnenen Fertigkeiten im Guten wollen ihr Recht haben und streiten gegen die Fortsetzung und Steigerung in der Uebung des Bösen. Wir können daher das Laster nicht für eine Fertigkeit im Bösen erklären, wie die Tugend für eine Fertigkeit im Guten. Nur als eine zur Gewohnheit gewordene pflichtwidrige Uebung stellt es sich dar. Sie zu erklären ist nicht leicht; sie würde völlig unerklärbar bleiben, wenn wir nicht in Anschlag brächten, daß alles Böse relativ ist und in ihm etwas Gutes geübt wird, wenn auch im kleinsten Maße. Hierin haben die lasterhafte und die tugendhafte Uebung ihre Verwandtschaft. Daher bildet sich auch in jener eine Fertigkeit aus, aber nur in dem, was Gutes im Bösen ist. Dabei darf die negative Seite des Bösen nicht vergessen werden. Die Fertigkeiten der Vernunft, welche das Böse in den Hintergrund zurückdrängt, bleiben ungeübt und in Schwäche. Eine solche Schwäche der Vernunft ist die nothwendige Folge des sündhaften Lebens; sie kann aber nicht nach allen Seiten gleich sein, weil einige Seiten des vernünftigen Lebens doch auch im Bösen geübt werden. Daher verbinden sich mit dem Laster nicht selten Schlauheit, Muth und Beharrlichkeit im Entwurf und in der Ausführung verwerflicher Pläne. Stärke und Schwäche der Vernunft sind aber im Bösen noch in anderer Rücksicht zu beurtheilen. Ihre Stärke läuft nur in einer einseitigen Richtung, weil über die Entwicklungen, welche betrieben werden, das Gesetz der Pflicht, die zweckmäßige Ordnung des Lebens hintangesetzt wird. Daher bildet sich in der Uebung des Bösen eine Neigung zum einseitigen Verfahren aus, welche nur die schon oft geübten Fertigkeiten begünstigt, andere vernachlässigt und die Mahnungen zu ihnen unterdrückt. Das Böse verblendet gegen die Erregungen, welche der eigenwilligen

Neigung nicht schmeicheln, und gestattet nur die Ausbildung eines beschränkten Ideals, welches in Widerspruch mit der allgemeinen Aufgabe des sittlichen Lebens steht. Eine Beschränktheit des Verstandes, welche nur Nahrung für die pflichtwidrige Neigung sucht, ist die Folge der wiederholten Uebung des Bösen. Die Steigerung des beschränkten Ideals gewinnt allmälig eine solche Macht, daß die schwachen Regungen anderer verkümmerter Anlagen und Fertigkeiten gegen sie nicht aufkommen können. Dies ist die Schwäche, die Knechtschaft des Lasters; jede seiner Stärken verräth eine Schwäche; in jeder neuen Anregung des Lebens sieht es eine Lockung zur oft geübten Sünde; es vermißt in seinem Willen die Kraft aus der gewohnten Bahn zur Ordnung des sittlichen Lebens zu kommen. Mit der Stärke des Eigenwillens steigt die Schwäche des sittlichen Gesammtbewußtseins und der Lasterhafte, solange er seinem Eigensinn nachgeht, endet damit an sich zu verzweifeln und sich die Kraft abzusprechen den Lockungen zur Sünde zu widerstehn; den Kampf gegen sie hält er für vergeblich. Das ist die sittliche Feigheit, das Aeußerste des Lasters. So gewöhnt man sich an ein Leben, welches dem Gesetze der Vernunft widerstreitet, um einem selbstgemachten Gesetze der Genußsucht oder der Selbstsucht oder einer lasterhaften Sitte sich hinzugeben, welches den Willen des Individuums in die Macht der lockenden Umstände bringt. Eine Fertigkeit ist in dieser Gewohnheit erwachsen und zu einer positiven Macht geworden; mit dem Grade ihres Wachsthums ist aber auch in demselben Grade die Schwäche gepaart, welche in der Störung der sittlichen Ordnung liegt. Die positive Bedeutung des Bösen zeigt sich im Laster darin, daß es zu einer Stimmung der Seele führt, welche die Leidenschaft nährt und unempfänglich macht gegen alles, was der herschenden Leidenschaft widerstrebt. Die innern Folgen des Bösen zeigen sich in steigender Zerrüttung der sittlichen Willenskraft; sie machen die Seele unfähig zur Sammlung ihrer Kräfte und bringen sie in die Gewalt der Lockungen der äußern Umstände, deren Macht durch die einseitige Richtung des Eigenwillens verstärkt worden ist.

Die Größe der Tugend pflegt man nach ihrer Stärke zu messen, weil sie eine Kraft ist. Wenn die Größe des Lasters nach seiner Schwäche gemessen werden soll, so hat das einiges Bedenken. Die Stärke der Tugend zeigt sich vorzugsweise in ihrem Widerstande gegen die Lockungen der Lust, gegen den Eigennutz, gegen die Vorurtheile der Gewohnheit, in ihrem Unternehmungsgeiste, welcher neue Fortschritte im sittlichen Leben durchzusetzen weiß. Die Beispiele des Lasters lassen hiervon nicht immer das Gegentheil sehen. Es werden ihnen Hartnäckigkeit und Verstockung vorgeworfen; ein starker Eigenwille, starke Leidenschaften und große Unternehmungen mit Beharrlichkeit und Energie durchgeführt charakterisiren nicht selten ihre Thaten. Dies ist das Blendende im Laster, welches es zum Muster erhoben hat für Gleichgesinnte und in den glänzenden Lastern, deren Großthaten die Geschichte verzeichnet, starke Charaktere, Vorbilder des stralenden Ruhmes erblicken ließ. Auf solche Beispiele hat der Satz sich berufen, daß die Leidenschaft die Mutter aller großen Thaten sei. Wir müssen ihm zugestehn, daß die Vernunft, welche die Leidenschaft flieht, immer nur kleine Fortschritte macht; das ist die Ordnung, das Gesetz des Lebens; aus Kleinem soll Großes erwachsen. Die Leidenschaft will sprungweise das Große, den Zweck ergreifen; sie wiegt sich in dem Scheine plötzlicher Erfolge; aber sie geräth im Kampf mit dem Gesetze der Natur, sie stört die Ordnung des sittlichen Lebens, welche nicht lange ihre Rache verschiebt und die scheinbaren Erfolge durch Störungen trübt, durch Verfall straft. Daß aber Leidenschaft und Laster große Bewegungen im sittlichen Reiche hervorrufen, denkwürdige Erfolge einleiten und mit Beharrlichkeit zu einem einstweiligen Ziele führen können, läßt sich nicht leugnen. Eine gewisse Stärke können wir dem Laster nicht absprechen und die Erfolge, welche es für das sittliche Leben hat, zeigen sich in den Thaten des Ehrgeizes, der Ruhmsucht und der Herschsucht zu deutlich, als daß wir die sittliche Macht, welche ihnen beiwohnt, zu bestreiten den Muth hätten. Darin sehen wir aber auch nur die Relativität des Bösen. Die Stärken des Lasters liegen in seiner Einseitigkeit. Sie ist nicht ohne sittliche Zwecke, sollten sie auch noch so beschränkt sein. Sie kann auch weite Ziele sich stecken und große Kreise des sittlichen Lebens umfassen; über die Selbstsucht kann sie weit hinausgehn, das Beste des Stats, des Volkes, der Wissenschaft, der Kirche kann sie fanatisch bedenken; aber eins ist ihr versagt, das Maßhalten, welches die Ordnung des Lebens gebietet. Für sie wird vom Sittengesetze gefordert, daß nicht allein kein Individuum über die andern, sondern auch kein besonderes Interesse zum Nachtheil der übrigen sich erhebe, daß nichts seinen einseitigen Willen geltend

mache ohne die Zeit zu erwarten, welche die übrigen Glieder des sittlichen Reiches gezeitigt hat die Fortschritte zu ertragen, welche das eine begehrt. Dies ist eine Forderung, welche selten oder niemals befriedigt wird; aber das Ideal der Philosophie kann sie nicht aufgeben, wenn es uns auch nöthigen sollte zu bekennen, daß wir alle in Sünde und Laster leben. Wenn nun in Folge sündhafter Uebung ein Laster sich ausgebildet hat, dann schwillt die Begierde an, welche die Befriedigung der einseitigen Neigungen fordert und nur die Fertigkeiten der bisherigen Uebung begünstigt. Fertigkeiten im genußsüchtigen Leben, im Herschen, im Denken und Reden steigern sich zur Sucht. Dieses Anschwellen der Begierde ist ein charakteristischer Zug des Lasters; das Individuum geräth in die Gewalt der herschenden Neigung, welche nicht die sittliche Aufgabe im Ganzen, sondern nur in einer besondern Richtung bedenkt; sich zu mäßigen, sich zu beherschen ist es nicht im Stande. Damit verbindet sich noch ein anderer charakteristischer Zug, welchen man mit dem Namen der verdorbenen Phantasie bezeichnet. Denn im Anschwellen der Begierde wird das Ideal des Lebens nur nach der Seite gerichtet, welche der Begierde Befriedigung verspricht; es bildet sich der Phantasie ein einseitiges und verkehrtes Ideal an; sie schwelgt in den Bildern der Genußsucht, der gemeinen Selbstsucht, der Eitelkeit oder des politischen oder gelehrten, künstlerischen Ehrgeizes und alle die Zufälligkeiten, welche diesem Ideal Befriedigung versprechen, welche Effect machen können in der Verwirklichung dieses Ideals, werden Lockungen sie zu ergreifen, wenn sie auch von der geregelten Bahn der Pflicht abziehen sollten. Daß hierdurch das Individuum in die Gewalt der Zufälligkeiten und der Folgen seines frühern Lebens kommt, indem die Fortschritte in einseitiger Richtung betrieben werden, bedarf keiner weitern Entwicklung. Ebenso einleuchtend wird es sein, daß ein solcher Gang des Lebens in eine abschüssige Bahn führt, welche mehr und mehr in Verwicklungen stürzen muß und das Scheitern des verkehrten Ideals in seinen Hoffnungen zur nothwendigen Folge hat. Damit ist die Gefahr verbunden, daß zuletzt das Leben als ein verfehltes sich darstellt, daß man über das Scheitern seines Ideals das Ideal überhaupt aufgiebt und in Uneinigkeit mit sich der Verzweiflung sich hingiebt an der sittlichen Bestimmung des Lebens. Denn nach sich beurtheilt man die Welt; wer an seiner eigenen Bestimmung verzweifelt, verzweifelt auch an der Bestimmung der Welt. Dies würde das Aeußerste des Lasters sein, die Verleugnung des Guten überhaupt, der Pessimismus im höchsten Grade. Es darf wohl bezweifelt werden, ob er in der Wirklichkeit vorkommen könne. Er mag wohl zur Abschreckung uns vor die Seele gestellt werden, gleichsam als

das Ideal des Lasters; wie wir aber dem höchsten Gut ein höchstes Uebel nicht gegenüberstellen können, so auch nicht der höchsten Tugend ein höchstes Laster. In dem letztern würde ein völliges Aufgeben seiner selbst stattfinden müssen in einer seltsamen Analogie mit der Selbstaufopferung, in welcher die Lehre, daß die Selbstsucht das Böse sei, das Ideal der Tugend gesucht hat. Sich und seine Hoffnungen kann man nicht völlig aufgeben, wie man sich nicht völlig vergessen kann. Aber ein Vergessen seiner selbst zum Theil liegt im Bösen und besonders im Laster. Der alten Lehre, daß die Sünde verblende, müssen wir beistimmen. Wir fassen sie zuerst in Beziehung auf die Erregungen zum Guten, welche wir in jedem Momente unseres Lebens finden können. Jede Erscheinung weckt unser Nachdenken; wenn aber die Genußsucht bei ihr sich einstellt, so möchte sie im thörigen Verlangen nur die Erscheinung festhalten, sich ihrer erfreuen, nicht aber den Verstand in ihrem Verständniß üben. Jede Erscheinung weckt auch den Willen zu praktischer Thätigkeit, wenn aber die lasterhafte Neigung sich ihr zugesellt, so sieht sie nur die Seiten in ihr, welche Verlangen und Abscheu in ihrer Beurtheilung nach einseitigem Maßstabe vertheilen, je nachdem sie der Begierde schmeichelt oder sie abstößt. Nicht die Mahnung zur Pflicht wird in ihr entdeckt, sondern nur die Nahrung für den Hang der Leidenschaft. So verblendet das Böse über die wahre und ganze Bedeutung des Geschehens und läßt nur vereinzelte Punkte desselben beachten. Aber noch in anderer Beziehung verblendet das Böse und diese Beziehung pflegt man besonders hervorzuheben; es verblendet auch unser Auge für uns selbst; die Selbsterkenntniß wird durch dasselbe getrübt. Selbstüberhebung oder auch Selbstverachtung sind seine Folgen und beide sind gleich weit entfernt von dem richtigen Urtheil. Wer im Zuge des Eigenwillens seine Pläne gelingen sieht, der ist geneigt seine Kräfte zu überschätzen; wenn unter der Ungunst der Umstände die Pläne scheitern, dann meint man ein Spielball des Geschicks zu sein; seine Kraft schätzt man für nichts; fatalistische Gedanken drängen sich dem Eigenwillen auf. Diese schwankenden Neigungen zeigen die Zerrüttung des Gesammtbewußtseins, welche das Böse herbeiführt. Die Sammlung der Kräfte, welche zur Selbsterkenntniß gehört (73), ist mit dem Laster nicht vereinbar, weil es der Einseitigkeit leidenschaftlicher Bestrebungen zuführt. Wer aber seiner vollen Kraft sich nicht bewußt ist, kann auch nicht den Aufgaben, welche das sittliche Leben an sie stellt, gewachsen sein. Mit dem zerstreuten oder nur einseitig gesammelten Bewußtsein ist auch nur ein zerstreuter oder einseitig gesammelter Wille vereinbar. Seine Handlungen können nur in einseitiger Richtung von Kraft zeugen; die praktische Zer-

rüttung des Lebens, in welche das Laster stürzt, kommt darin zu Tage, daß es von den früher gefaßten Entschlüssen, den leidenschaftlich ergriffenen Plänen in Verwicklungen gezogen wird, welche es nicht zu lösen weiß. Wie stark sich dabei auch der Charakter zeigen mag in den Entschlüssen, welche der früher eingeschlagenen Richtung folgen, er bleibt ein Sklav der Vergangenheit und die Schwäche des vom Laster gefesselten Charakters verräth sich darin, daß er sich nicht zur Besinnung erheben kann über den beschränkten Werth der von ihm verfolgten Pläne und über den viel weitern Umfang der sittlichen Bestimmung, zu deren Erfüllung dem Individuum die Anlage verliehen ist. In ihm schlummern die Triebe, welche der Leidenschaft nicht Nahrung bieten; die Anregungen zu ihrer Entwicklung können nicht fehlen; ehe das Laster zur Herrschaft kam, werden auch schon Kräfte aus ihnen sich entwickelt haben und nach weiterer Ausbildung verlangen; aber das Laster unterdrückt sie; ein Kampf der Leidenschaft gegen die Mahnungen zum Bessern ist unausbleiblich und in der vom Laster zerrütteten Seele kann nicht der beseligende Friede einer ruhigen, ordnungsmäßig fortschreitenden Entwicklung wohnen.

204. Die Folgen des Bösen bleiben nicht beim Individuum stehn. Sie müssen sich über das Ganze des sittlichen Reiches verbreiten, in welchem die Zwecke der Vernunft verwirklicht werden sollen. Wenn auch das Böse zunächst an dem Willen des Individuums haftet und seine Folgen zunächst in der Störung seiner Willensacte sich zeigen, so kann es doch nicht ausbleiben, daß die philosophische Weltansicht ihm auch eine kosmische Bedeutung beilegt. Das Böse gehört zur Welt, wie das Gute. Wenn es einmal eingetreten ist im Abfall vom Guten, wie er auch geschehen sein möge, so stört es die Einheit des Ganzen und kein Theil desselben kann sich von dieser Störung lossagen. Denn der böse Wille hat nicht allein seine nothwendigen Folgen im Innern des Individuums, sondern es greift auch in bösen Handlungen die äußere Ordnung der Dinge an und zerreißt die Einigkeit in der Betreibung des Guten, welche eine unerläßliche Bedingung für die Erreichung des Zweckes ist nicht allein für das Ganze, sondern in demselben Grade auch für jedes Glied desselben. Die philosophische Betrachtung der Dinge muß den Gesichtspunkt

vertreten, daß es dem Einzelnen unmöglich wird seine Bestimmung zu erfüllen, wenn das Ganze, zu welchem er gehört, und also auch wenn irgend ein besonderes Glied desselben seiner Bestimmung entzogen wird. Das höchste Gut, die vollkommene Sittlichkeit, kann nur der haben, welcher es mit allen gemein hat. Die Störung in der Gemeinschaft des Handelns und des äußern Lebens kann auch nicht ohne eine Störung des innern Lebens bleiben und in demselben Maße, in welchem sie im Laster des einen Individuums wächst, wird auch die Veranlassung zu einer Trübung des innern Lebens für seine Genossen wachsen. In ähnlicher Weise wie das Gute pflanzt sich auch das Böse in der Ueberlieferung fort. Die Handlungen des Einen bestimmen den Andern in seinen Handlungen und Willensacten. Die weitgreifendsten Folgen hiervon sehen wir in der Gesellschaft der Menschen. Feindschaft erweckt Feindschaft; gleichgültig dürfen wir uns nicht gegen das Treiben Anderer verhalten; wenn sie in Unfrieden mit sich und uns leben, können wir den Frieden mit ihnen nicht bewahren; ihre Leidenschaft bringt für uns eine Versuchung zur Leidenschaft; ihr Laster verführt zum Laster. So bildet sich in der fortgesetzten Uebung des Bösen unter den Menschen eine böse Sitte aus; sie vererbt sich von den frühern auf die spätern Geschlechter und von der allgemeinen Meinung der Völker, der Stände, der Kreise der wissenschaftlichen, der künstlerischen, der religiösen Gemeinschaften wird sie heilig gesprochen. Wie soll sich das Individuum in seiner sittlichen Ueberzeugung behaupten, wenn der Gemeingeist seines Volkes oder des gesellschaftlichen Kreises, dem er durch Geburt und Erziehung angehört, ihm seine Sitte aufdrängt und die Befeindung jeder andern Sitte von ihm fordert? Die allgemeine Meinung im Eigennutz angestammter Gemeinschaften erklärt jeden für böse, welcher nicht böse ist gegen den Erbfeind. Wer von ihren Genossen sich von ihr lossagen wollte, würde als ein Abtrünniger von ihr verdammt werden. Ist es erlaubt die Satzungen solcher durch Natur und Ueberlieferung geheiligten Gewohnheiten zu brechen? Wer es wagte, würde sich absondern müssen und die natürlichen Grundlagen für sein sittliches Wir-

ken in Gemeinschaft mit Andern Preis geben. Träte er in eine andere Gemeinschaft, in ihr würde er nur andere Vorurtheile und lasterhafte Sitten finden. Sich völlig absondern darf niemand. Man muß sich vererbten Gebräuchen, Sitten, welche unter den Schwächen, Leidenschaften und Lastern der Menschen viel Verdorbenes angenommen haben, anbequemen. Das hat seine Gefahren. Störungen der eigenen Sittlichkeit sind dabei nicht zu vermeiden, denn niemand kann seinem eigenen Gewissen allein folgen. Um so mächtiger sind diese Störungen, je allgemeiner die verdorbenen Sitten, in welchen wir leben, verbreitet sind, je mehr sie das Ansehen eines durch Alter geheiligten Herkommens für sich gewonnen haben, je schwächer die Kraft der sittlichen Ueberzeugung ist, welche ihnen entgegengesetzt werden könnte. Und sehr schwach bleibt diese Kraft, weil sie von Kindheit an gebrochen worden ist durch Beispiel und Unterricht der ältern Menschen. Schwerlich wird sie den Verführungen, welche in der sündigen Menschheit ihr entgegentreten, widerstehen können. Ja die Annahme liegt nahe, daß die Ansteckung der Sünde auch in die ersten Keime des Lebens die Anregungen zum Bösen gebracht hat, in der Geburt und vor der Geburt, und daß daher der einzelne Mensch schon in den ersten Regungen seines Bewußtseins von auf ihn vererbten Antrieben zum Bösen umstrickt ist. Das ist die Lehre von einem in der Menschheit oder in der sittlichen Welt eingewurzelten Bösen, welches sich auf alle ihre Glieder nothwendig übertrage, sowie sie nur beginnen an der sittlichen Gemeinschaft Theil zu nehmen. Man hat es mit dem Namen der Erbsünde bezeichnet. Doch kann es nicht im eigentlichen Sinne des Wortes Sünde genannt werden, weil Sünde nur freiwillig begangen werden kann, also nicht beim Beginn des Lebens sich mittheilt, sondern erst mit der eigenen pflichtwidrigen That eintritt. Der wahre Sinn dieser Lehre behauptet nur, daß die Folgen des Bösen nicht am Individuum haften bleiben, sondern ein sittliches Verderben über das Ganze verbreiten, an welchem zu leiden kein Einzelner sich entziehen kann.

Seitdem die sittliche Ansicht der Welt sich geltend gemacht hat, sind auch verschiedene Vorstellungsweisen über die Verbreitung des Bösen über die ganze Welt in Umlauf gekommen. Bei den verschiedensten Völkern finden sich Sagen über einen Abfall der Menschen oder der Geister von Gott und über den sittlichen Verfall im Verlaufe der Zeit, welcher auch eine Verschlechterung der Naturordnung zur Folge gehabt habe. Da sie über alle beglaubigte Geschichte hinausgehn und nicht allein vom sittlichen Leben des Menschen eine Kunde bringen wollen, sondern auch übermenschliche Wesen in den sittlichen Proceß verwickeln, hat man sie als Zeugnisse einer oder vieler Offenbarungen betrachtet; sie werden aber wohl nur als Beweise angesehn werden können, daß es dem Nachdenken des Verstandes sehr nahe liegt die Vorgänge des sittlichen Lebens unter dem Menschen in Zusammenhang mit allen Mächten der Welt sich zu denken und die gegenwärtige Verwirrung der Vernunft als eine Folge ältester Störungen und Uebertretungen des Gesetzes zu betrachten. Der Verstand sucht überall Ordnung und muß darüber erstaunen in dem Gebiete, in welchem die Ordnung am dringendsten gesucht, am bittersten vermißt wird, im Leben der Vernunft, die heilloseste Verwirrung zu finden, eine Verwirrung, welche zu lösen weit über die Kräfte des Einzelnen geht. Daher ist das Böse das härteste Problem für den Verstand und noch viel leichter scheint es zu ertragen in seinen Einzelnheiten als in seinem weitesten Zusammenhange; aber auch erst in seinem ganzen Zusammenhange betrachtet ist es gründlich zu lösen. Hieraus fließen die Gedanken, welche durch die Geschichte der geistigen Cultur hindurchgehn, über den Ursprung des Bösen unter den Menschen und in der Welt; sie haben den menschlichen Geist beunruhigt, weil er Trost in ihnen suchte und die Lösung eines Räthsels, welches seinem Verstande sich aufdrängte. Die geringere Noth des Bösen in einzelstehenden Vergehungen möchte man wohl noch ertragen; sie würden sich leicht sühnen lassen; das Gleichgewicht zwischen Schuld und Strafe ließe sich in diesen kleinen Verhältnissen wohl treffen und die Verletzung der Gerechtigkeit würde sich nur als eine vorübergehende und bald wieder auszugleichende darstellen. Anders aber ist es, wenn die großen Massen und Verwicklungen des Bösen durch die ganze sittliche Welt hindurchgehend vor unser Auge treten. Sie lassen sich nur aus einem veralteten Uebel erklären, aus einer Krankheit, welche über unsere ganze Art gekommen, nicht ohne Verschuldung der Individuen, denn einen jeden Einzelnen trifft der sittliche Vorwurf, aber auch nicht ohne eine zwingende Nothwendigkeit, wie sie ein tief eingewurzeltes, seit unerdenklichen Zeiten vererbtes Uebel mit sich führt, weil das Böse in so großen Massen gewachsen ist,

daß seine Sühnung über die Kräfte der Einzelnen hinausgeht. Die durch eine lange Geschichte gestörte Ordnung hat Hindernisse des Guten geschaffen, welche nicht durch bloßen guten Willen beseitigt werden können; auch die Mittel der Natur sind durch sie gestört worden; die ganze Menschheit krankt; in ein Misverhältniß zur Natur gesetzt kann sie nicht mehr die Kräfte aus ihr ziehen, welche ihr ursprünglich zur Erreichung ihrer Bestimmung verliehen waren. Mit gesunden Kräften würde der Mensch seiner Aufgabe gewachsen gewesen sein; aber das Umsichgreifen des Bösen hat seine Kräfte zerrüttet und seine zerrütteten Kräfte werden nicht ausreichen zur Wiederherstellung, geschweige zu dem, was er mit gesunden, durch keine Krankheit gestörten Mitteln hätte erreichen können. Wie kann er nachholen, was versäumt worden? Die Kräfte welche dazu gehören würden, sind verloren, denn sie würden, wenn nichts nachzuholen wäre, zu neuen Fortschritten verwandt worden sein. Wenn dies schon vom einzelnen Menschen gilt, in noch viel höherm Grade trifft es die ganze Menschheit. Ihre Geschichte zeigt uns entmenschte Menschen, welche nicht wie Mensch dem Menschen, sondern wie entartete Thiere einander gegenüberstehn; nicht Vernunft, sondern Leidenschaft spricht wie aus ihren Thaten, so aus ihren Zügen, wie aus ihren Sitten, so aus ihrem zerrütteten Leibe. Wie die Sitten, die Vorurtheile, die Laster sich forterben, so auch die Krankheiten; Ungesundes kann nur Ungesundes erzeugen; die Schuld der Väter muß von Kindern und Kindeskindern gebüßt werden. Die Menschheit mit verschwendeten, zerrütteten Kräften ist nicht im Stande sich selbst zu helfen; der Zwiespalt, in welchem sie lebt, pflanzt sich von Geschlecht zu Geschlecht fort; Frieden kann sie nicht zur Folge haben und nur im Frieden kann das Wohl der Menschheit gedeihen. Wir tragen an der Schuld unserer Väter und Schuld kann nur wieder Schuld gebähren; so vererbt sich das Böse von einer Periode der Geschichte zur andern, es häuft sich; wir sehen eine abschüssige Bahn vor uns, welcher uns zu entziehen wir keine Kraft in uns finden. Diese und ähnliche Ueberlegungen haben in den Ueberlieferungen der Völker die Meinungen verbreitet, welche von einem alten eingewurzelten Uebel reden. In der Lehre des Christenthums von der Erbsünde haben sie ihre Ausbildung gefunden. Sie hat ihren guten Grund in dem Gedanken an dem Zusammengehören der ganzen Menschheit in ihrer Geschichte der sittlichen Bildung und in ihrem physischen Leben; wenn mit ihr die Lehre verbunden wird, daß die Störungen der menschlichen Geschichte mit Störungen des ganzen sittlichen Reiches auch außer der Menschheit in Verbindung stehen und daß auch das Verhältniß der Natur zur Menschheit durch das sittliche Verderben verkehrt werden muß, so

findet dies seine Rechtfertigung in dem philosophischen Gedanken an die Einheit der Welt im Sittlichen wie im Physischen. Vom Leiden des Theiles müssen alle Theile in Mitleidenschaft gezogen werden; das verschuldete Leiden wird hiervon keine Ausnahme machen können. Doch wird sich nicht wohl leugnen lassen, daß auch die Bedenken, welche gegen die Lehre von der Erbsünde erhoben worden sind, besonders in der neuern Zeit von einem streng sittlichen Gesichtspunkte aus, nicht ohne Grund sind. Sollte es nicht unchristlich und gegen das richtige sittliche Urtheil sein die Denkweise der alten vorchristlichen Zeit zu theilen, daß die Sünden der Väter an den Kindern heimgesucht werden? Wenn diese dem Bösen und seinen Werken entsagen, dann ist ihnen Gnade verheißen. Doch wird man noch immer von einer Uebertragung der Schuld von den ältern Geschlechtern auf die jüngern reden dürfen; denn die Verheißung steht unter einer Bedingung. Des Erbtheils der Vergangenheit kann keine Zeit sich entschlagen. Wer das Gute von ihr übernimmt, wird auch ihre Schuld mitübernehmen müssen, und wenn er dem Bösen entsagt, die Schuld der Väter zu bezahlen bereit sein. Nur Selbstsucht sagt sich von dem Gemeinsinn los, welcher nicht allein die Zeitgenossen, sondern auch vergangene und künftige Geschlechter miteinander verbindet. Wer der Zukunft Gesetze schreiben und Lasten auferlegen will, muß auch Gesetze und Lasten der Vergangenheit zu ertragen und auszugleichen wissen. Die Lehre also, daß Schuld von der Vorzeit auf die gegenwärtig Lebenden sich überträgt, verstößt nicht gegen die Gerechtigkeit; aber es kann nur als eine Verirrung der Auslegung betrachtet werden, welche dem Worte getreuer bleibt als dem Sinn, wenn Vererbung der Sünde und nicht allein der Schuld behauptet wird. Schuld und Sünde dürfen nicht mit einander verwechselt werden; denn jene ist ein Uebel, diese eine freie That, welche die Schuld zu ihrer Folge hat. Man springt aus dem Gebiete der sittlichen Güter und ihres Gegentheils in das Gebiet der Pflicht und ihrer Uebertretung hinüber, wenn man Schuld und Sünde verwechselt. Die Sünde kann nur von dem Sünder gethan werden; wir können annehmen, daß sie tief verborgen ist in den ersten unserer sittlichen Beurtheilung unzugänglichen Anfängen des Lebens vor dem Leben der Individuen, welches ihre willkürlichen Handlungen uns deutlich erkennen läßt, eine Annahme, an welche die Lehre von der Präexistenz der Individuen in einem frühern sittlichen Leben sich gehalten hat; aber jeder Zugang ist abgeschnitten zu der Annahme, daß eine ihm fremde Sünde dem Individuum als eine Sünde zugerechnet werden könnte. So bleibt nur die Uebertragung der Schuld von frühern Geschlechtern auf das gegenwärtige Geschlecht übrig; sie

ist der wahre Sinn der Lehre von der Erbsünde. Ihm gemäß dürfen wir sagen, daß es eine Sünde des Individuums sein würde, wenn es der Uebernahme der auf seinen Theil fallenden Schuld sich entziehen wollte. Ohne Zweifel wird hierdurch die Last der sogenannten Erbsünde nicht gering angeschlagen; sie fällt sehr schwer ins Gewicht, wenn wir bedenken, daß ein jeder von uns an seinem Theil die Masse der Verschuldungen auf sich nehmen muß, welche die lange Geschichte unserer Art und der ganzen sittlichen Welt auf uns gehäuft hat. Aber die philosophische Betrachtung kann hiervon nichts ablassen, weil sie den Zusammenhang des Ganzen und die Mitleidenschaft eines jeden Gliedes in ihm zu behaupten hat in der sittlichen nicht weniger als in der physischen Welt. Unsere Pflicht ist das Kreuz zu übernehmen für die Sünden der Welt. So lehrt uns der philosophische Blick in die Sittengeschichte, daß in dem Zusammenhange ihrer Folgen Schuld auf Schuld sich häuft; wollten wir aber im Sinn der misgedeuteten Lehre von der Erbsünde daraus folgern, daß auch Sünde auf Sünde sich häufte, so würde dies nur den Grundsätzen des Determinismus folgen, welche dem Frühern eine unbedingte Macht über das Spätere einräumen und daher auch keine Umkehr von der einmal eingeschlagenen Bahn verdorbener Sitten gestatten. Die Lehre von der Relativität des Bösen wird uns dagegen darauf hinweisen müssen, daß mit der Anhäufung der Schuld auch das Gute sich mehrt, von den frühern Geschlechtern daher nicht allein Uebel, sondern auch Güter auf uns übertragen werden, wenn auch in einseitiger Richtung ausgebildet. Davon zeugt der Lauf der Geschichte jedem, welcher sehen kann. Der wahre Begriff der Freiheit muß uns überdies davon überzeugen, daß auch eine Umkehr, nicht allein der Einzelnen, sondern auch des Ganzen stattfinden kann von den einseitigen Wegen der sittlichen Bildung, welche Sünde und Laster in ihrem Geleit haben.

205. Die Folgen der Sünde, welche über die Person des Sünders weit hinaus sich erstrecken und den Zusammenhang der ganzen Welt ergreifen, wecken unser Nachdenken über das Verhältniß des Bösen zum allgemeinen Gesetze der Weltentwicklung. Es kann nicht fehlen, daß hierin auch die Theologie sich einmischt, weil wir die Regirung der Welt durch den ganzen Verlauf ihrer Entwicklung der Allmacht Gottes nicht entziehen können (92). Von diesem Gesichtspunkte aus ergeben sich die größten Schwierigkeiten in der vorliegenden

Frage. Gegen den Willen Gottes, wie wir uns auszudrücken pflegen, kann nichts geschehn; was er in seine Geschöpfe gelegt hat, soll sich verwirklichen; dadurch ist ein unfehlbares Gesetz dem Laufe der Dinge vorgeschrieben. Die Störung der Welt durch das Böse können wir aber nicht in Uebereinstimmung finden mit dem gesetzmäßigen Laufe der Dinge. Die Erfahrung, welche uns den Zwiespalt in der sittlichen Welt zeigt, stimmt nicht überein mit der Forderung der Vernunft, welche auf die Einigkeit aller Dinge im Fortschreiten zum letzten Zweck unbedingt dringt. Daher ist die Thatsache, daß der böse Wille in der Welt vorkomme, der stärkste Anstoß für die Vernunft. Nur als Thatsache der Erfahrung läßt sich das Böse erkennen; es ist schlechthin unmöglich es abzuleiten aus der Forderung der Vernunft, welche im Verlauf des weltlichen Werdens nur die fortschreitende Entwicklung des Guten setzt. Mögen dabei Hemmungen im Einzelnen eintreten, im Ganzen werden sie nur als Erregungen zum Guten und als Durchgangspunkte zum Bessern sich denken lassen. Wenn wir daher das Böse als Thatsache der sittlichen Erfahrung nicht leugnen können, so finden wir uns im härtesten Widerspruch gegen die Forderungen der Vernunft, welche die Philosophie vertritt. Nicht von einer Ueberschreitung des allgemeinen Naturgesetzes ist hierbei die Rede; eine solche werden wir der Freiheit der vernünftigen Individuen zugestehn müssen, weil sie über die allgemeine Natur sich zu erheben, sie in ihre Gewalt zu bringen und zu beherschen bestimmt sind; sondern das Gesetz der natürlichen und der sittlichen Welt ist es, was das Böse zu übertreten scheint, und damit das Gesetz Gottes, welches die Geschöpfe zum Guten bestimmt hat. Eine solche Freiheit können wir den Individuen nicht zugestehn, weil nur gesetzliche Freiheit zur Vollziehung des göttlichen Gesetzes ihnen zukommt (97). So scheinen Vernunft und Erfahrung im Widerspruch mit einander zu stehn, wenn wir die Erfahrung des Bösen nicht ableugnen können. Ihr Widerspruch kann nur dadurch gelöst werden, daß wir an die relative Bedeutung des Bösen uns erinnern. Sie verträgt nicht die Beurtheilung des Bösen vom transcendentalen Gesichtspunkte aus; nur vom psycholo-

gischen Standpunkte aus läßt sich das Böse begreifen (201). Sowie daher kein absolut Böses, so ist auch keine Verletzung des absoluten Gesetzes der Weltordnung oder Gottes zu gestatten. Die böse That mit allen ihren Folgen haben wir nur als eine Uebertretung des Sittengesetzes anzusehn, wie es von uns nach Maßstab unserer psychischen Entwicklung beurtheilt werden muß und soll. Mit dem Willen Gottes und seiner Bestimmung, welche das Gesetz der Welt giebt, hat kein Individuum Macht, Vermögen oder Trieb in einen erfolgreichen Widerspruch sich zu setzen; in Widerspruch aber können wir gerathen mit unserm eigenen Willen und dem Gesetze unseres Gewissens, welches der Ausspruch unserer sittlichen Bildung ist, auch mit dem Urtheil der übrigen sittlichen Welt, welcher wir angehören. Das Urtheil unseres Willens, unseres Gewissens und der übrigen sittlichen Menschen über Gutes und Böses ist aber immer beschränkt; es spricht nur den Standpunkt der gegenwärtigen Entwicklung aus, einer unvollständigen Erfahrung, welche ihre Ergänzungen erwartet. Dennoch giebt es den Gesichtspunkt ab, in welchem wir und Andere urtheilen müssen und sollen, den Gesichtspunkt des praktischen, sittlichen Lebens. Von ihm aus wird das Böse verurtheilt als in Widerspruch stehend und uns in Zwiespalt versetzend mit dem Ergebniß des frühern Lebens, mit dem von uns und Andern erkannten Sittengesetz. Einen andern Maßstab für die Beurtheilung des Guten und des Bösen haben wir nicht; er hat Wahrheit, weil er auf Kenntniß des sittlichen Lebens beruht, aber nur relative Wahrheit, weil er das ganze Gesetz des sittlichen Lebens nicht übersieht. Wir werden uns nicht rühmen dürfen ein unbedingt gültiges Urtheil über Gutes und Böses aussprechen zu können. Wenn wir dem Gesetz Gottes das absolute Urtheil anheim geben müssen, so können wir auf dasselbe uns nicht berufen; es hat seine verborgenen Rathschläge; es ist uns nicht vollkommen offenbart worden und alle unsere Urtheile sind wir nur nach Maßgabe dessen, was uns von ihm offenbar geworden ist, abzugeben im Stande. Wir unterscheiden daher zwischen dem uns bekannten und zwischen dem uns verborgenen Gesetze oder Willen Gottes; nur

beide zusammengenommen würden das ganze, das absolute Gesetz Gottes ergeben. Wenn wir nun sagen, daß etwas böse sei, weil es dem Gesetze Gottes widerspreche, so bedeutet das nur, daß es dem göttlichen Gesetze widerspreche, soweit es uns bekannt ist. Diese Unterscheidung reicht aus um den scheinbaren Widerspruch zwischen der Forderung der Vernunft, daß nichts gegen das Gesetz Gottes geschehen könne, und der Erfahrung des Bösen zu beseitigen. Denn ihr zufolge werden wir nur behaupten können, daß die Erfahrung des Bösen uns etwas bezeuge, was gegen das uns bekannte Gesetz Gottes ist; daß es aber gegen das absolute, unverletzliche Gesetz Gottes sei, zu behaupten steht unserer beschränkten Kenntniß desselben nicht zu.

Wir müssen hier die Meinung erwähnen, daß die Absichten, welche Gott in das Ganze der Weltentwicklung gelegt und über alle Dinge verhängt hat, nothwendig sich erfüllen werden zum Theil mit zum Theil wider ihren Willen. Man hat geglaubt durch sie die Unverletzlichkeit des göttlichen Gesetzes retten zu können ohne der Freiheit des Willens, auch für das Böse, zu nahe zu treten und zu der relativen Bedeutung des Bösen seine Zuflucht zu nehmen. Denn das Gute, der Zweck der Welt, der Wille Gottes, würde sich nach dieser Annahme unausbleiblich vollziehn, nemlich von objectiver Seite im Sein der Dinge, wenn es auch von den Sündern in ihrem subjectiven Willen nicht vollzogen würde. Es ist leicht ersichtlich, daß sie objectives Sein und subjectiven Willen in einer unzuläßlichen Weise von einander scheidet. Sie würde in ihrer äußersten Folgerung zu dem Ergebniß geführt werden können, daß alles am Ende gut bestellt bliebe, wenn auch alle selbständige Wesen der Welt böses Willens wären. Die Herrschaft des göttlichen Gesetzes kann nicht auf das Sein beschränkt werden; ohne den guten Willen wäre nichts Gutes in der Welt. Die gesetzwidrige Freiheit des Willens gestattet die Ordnung der Welt nicht; die Freiheit der Geschöpfe ist bedingt durch das Vermögen und den Trieb zum Guten, welche in sie gelegt sind und beständig erhalten werden; sie beschränkt sich auf die Verwirklichung ihrer Anlagen. Daß sie diese selbst vollziehen und kein anderes Subject für sie in diesem Werke eintreten kann, das sichert ihnen die volle Freiheit in ihrem wahren Leben. Hierin liegt nun aber auch, daß aus den obersten Gründen, von welchen wir alles ableiten müssen, das Böse nicht hergeleitet werden kann.

Gott schafft nichts Böses; weder in den Vermögen noch in den Trieben der Dinge ist irgend etwas Böses angelegt; die Weltentwicklung, welche auf diesen Gründen beruht und nach einem ewigen, unverletzlichen Gesetze geleitet wird, kann daher nach allgemeinen Grundsätzen der Vernunft nur Gutes erwarten lassen. Niedere und höhere Grade haben wir in ihr anzunehmen; sie werden vom Werden gefordert; von der Natur aus schreiten wir zur Vernunft fort; in der Wechselwirkung der Dinge finden sich Schein und Wahrheit gemischt; Hemmungen und Erregungen sind mit einander gepaart, aber eben deswegen ist auch jede Hemmung, welche wir als ein natürliches Uebel empfinden mögen, doch nur zum Guten und weder Irrthum noch Böses drängt sich der Vernunft als ein Element auf, welches in dem Laufe der Welt nicht fehlen könnte. Für die philosophische Betrachtung der Dinge in ihrem Ueberblick über das Ganze des weltlichen Werdens ist nirgends eine Stätte für das Böse zu finden. Dies ist der Grund, weswegen die absolute Philosophie es gern übersehen oder wegdeuten möchte. Aber allzu fühlbar drängt es sich dem Philosophen auf. Ihm steht die Kritik zur Seite, welche gegen den Irrthum arbeitet und in ihm etwas Böses erkennen muß; wie er Verirrungen der Vernunft im theoretischen, so muß er sie nicht weniger im praktischen Leben zugestehn; aber nicht seine allgemeine Theorie, sondern nur seine Erfahrung läßt sie ihn erkennen. Wie allgemein auch verbreitet das Böse sein möge, nur eine Summe von Thatsachen läßt es zu unserer Kenntniß kommen. Den besondern Thatsachen der Erscheinung gehört es an, welche die Philosophie nicht zum Anknüpfungspunkt für ihre allgemeinen Lehren, sondern nur zur Vermittlung ihres Verkehrs mit den Erfahrungswissenschaften in ihren Anwendungen verwenden kann (47). Was der Erfahrung angehört, ist auch nur nach den Grundsätzen der Erfahrungswissenschaften, d. h. im vollen Zusammenhange der Thatsachen zu beurtheilen und zu verstehn (44 Anm.). Das Vorkommen des Bösen und seine Bedeutung muß daher von der Philosophie begriffen werden, indem sie auf den Standpunkt der empirischen Beurtheilung eingeht. In ihr treten die Verhältnisse der einzelnen Lebenselemente, der einzelnen Dinge und ihrer durch Natur und Sitte zusammengehörigen Kreise zum entscheidenden Urtheil hervor, mit einem Worte die realen Verhältnisse, ohne daß sie zur transcendentalen Einheit sich zusammenschließen könnten. Darin ist die Relativität des Bösen gegründet. Ohne sie zu beachten wird man die Bedeutung des Bösen nicht begreifen können. Sie wird zugegeben auch von der Theologie, wenn sie nicht umhinkann Gottes Willen in irgend einer Weise beim Bösen zu betheiligen. Denn da Gott nur Gutes wollen oder schaffen

kann, muß das Böse, an dessen Begründung er seinen Theil hat, auch etwas Gutes an sich tragen. Sie läßt sich aber auch nicht im Entferntesten umgehen, wenn man die Urtheile untersucht, in welchen etwas über das Böse als ein thatsächlich Vorgekommenes entschieden wird. Denn nicht als reine Thatsache wird das Böse gesetzt. Thatsache ist eben nur die Erscheinung; daß in ihr ein böser Wille stecke, in der Handlung sich verrathe, ergiebt sich erst aus einem Urtheil, welches aus der Erscheinung gezogen wird. Wir nehmen an, daß die Beurtheilung der Thatsache richtig ist; sie trifft den Willen oder die Handlung und beurtheilt ihr Verhältniß zu einem andern; denn gegen sich selbst ist kein Wille und keine Handlung, überhaupt nichts böse; auch nicht gegen das Ganze und seine Ordnung, weil es selbst zum Ganzen und seiner Ordnung gehört. Wenn wir also die Bedeutung des Bösen fassen wollen, haben wir vor zwei Fehlern uns zu hüten; weder dürfen wir etwas für böse halten an sich, noch für Böse gegen die transcendentale Einheit des Weltlaufs oder seines göttlichen Gesetzes, welche die Vernunft fordert, welche aber unsere empirischen Urtheile über Thatsachen nicht treffen können. Bei jedem Bösen meldet sich eine Feindschaft, ein Widerspruch, der Theile gegen einander; auch in der Verurtheilung des Bösen spricht sie sich aus; sie gehört selbst zu den Theilen, welche unter einander hadern; nur ihr Recht kann sie behaupten gegen die ihr gegenüberstehende Partei und darauf beruht ihr Recht, daß sie auf ihrem gegenwärtigen Standpunkte gefordert wird von der Ordnung des Ganzen; aber sie darf daraus nicht schließen, daß sie unbedingt von ihr geschützt wird, denn die Ordnung des Ganzen führt den Standpunkt herbei und nimmt ihn wieder weg. So kommt dem Urtheile über das Böse nur eine relative Wahrheit zu und dem Bösen nur eine relative Bedeutung. Nicht ungeschickt ist die Vergleichung des Bösen mit dem Häßlichen in einem Kunstwerk oder mit dem Giftigen in einer Arznei. Häßlich oder giftig ist nichts für sich, aber in einem Verhältnisse, in welchem es vorkommt; in einer größern Verbindung kann es wieder zur Schönheit oder zum Nutzen dienen. Das Urtheil, daß es häßlich, daß es Gift sei, bleibt dabei richtig, aber ist nur zu verstehen, wenn es im Verhältniß zu dem betroffenen Theile gedacht wird, so wie die Urtheile richtig sind, welche dieselbe Fläche für concav und convex erklären. Alle Bestimmungen über das Empirische haben relative Bedeutung. Dies wird in der Regel zugestanden, im sittlichen Urtheil aber scheut man sich vor dem Zugeständniß, weil man sich davor fürchtet durch dasselbe Gutes und Böses auf gleiche Stufe zu stellen. Die Furcht ist unbegründet, weil es in ihm um einen Werth von absoluter Bedeutung sich handelt. Wenn

dies übersehen werden sollte, so würde freilich die Lehre von der relativen Bedeutung des Bösen zu einem gefährlichen Irrthum führen. Daß es im sittlichen Urtheil um wichtigere Verhältnisse sich handelt als in andern Urtheilen springt in die Augen. Im mathematischen Urtheil über convex und concav stehen die Glieder des Gegensatzes sich völlig gleich; in dem technischen Urtheil über Gift und Arznei, im ästhetischen Urtheil über häßlich und schön behauptet das zweite Glied einen Vorzug vor dem ersten; denn sie sind praktische Urtheile; nach einem in der Erfahrung nachweisbaren Zwecke beurtheilen sie die Mittel. Damit verwandt sind die sittlichen Urtheile über gut und böse; sie geben daher auch dem einen Gliede den Vorzug vor dem andern; aber nicht in Beziehung auf einen in der Erfahrung nachweisbaren Zweck; sie richten das Auge auf den letzten, transcendentalen Zweck. So weit nun dieser über empirische Zwecke sich erhebt, so weit überragt die sittliche die praktische Abschätzung der Verhältnisse. Daher ist ein unermeßlicher Unterschied zwischen Gutem und Nützlichem oder Schönem. Das Gute hat unbedingten Werth, das Böse ist unbedingt nichtswürdig; Nützliches und Schönes haben nur einen bedingten Werth, Schädliches und Häßliches einen bedingten Unwerth. Daß daher das sittliche Urtheil nach einer absoluten Werthbestimmung hinstrebt, darf nicht geleugnet werden. Aber es ist die Frage, ob sie erreicht werde. Wenn man behaupten wollte, daß in der Erfahrung ein schlechthin Gutes oder Böses sich nachweisen ließe, so würde man das sittliche mit dem praktischen Urtheil verwechseln; denn nur der praktische Zweck ist in der Erfahrung nachweisbar. Diese Verwechslung darf man sich nicht zu Schulden kommen lassen. Unser Urtheil über Gutes und Böses gehört selbst zu den Erwerbungen unseres praktischen Lebens; wenn wir es unbedingt geltend machen wollten, so würden wir uns der Hartnäckigkeit des praktischen Urtheils hingeben, welche einen beschränkten Zweck mit ausschließlichem Eigensinn festhält und nach ihm alles Gute mißt. Sie schließt die Besserung des Urtheils aus und bezeichnet seine Schwäche. Aber wenn das sittliche Urtheil in absoluter Entscheidung nicht zu erreichen ist, so dürfen wir doch das Streben nach ihm nicht aufgeben und eine Annäherung an dasselbe dürfen wir hoffen. In diesem Sinn wird sich das Gute zum Urtheil über das Böse erheben können. Seinem Urtheile wird man zutrauen dürfen, daß es den Gedanken an das höchste Gut zum Maßstabe zu nehmen sucht, daher auch nach Maßgabe der schon erreichten Stufe sittlicher Bildung das Richtige trifft; wenn man aber behaupten wollte, daß es dazu berechtigt sei das Böse unbedingt zu verdammen in voller Einsicht und im Namen des göttlichen Gesetzes und seiner ewigen Wahr-

heit, so würden wir dies als eine Verwechslung des praktischen mit dem sittlichen Standpunkte zu rügen haben. Die Hartherzigkeit des praktischen Urtheils verkehrt das Gute, von welchem es ausgeht, zu einer Parteisache und entzieht ihm dadurch das Recht über Gutes und Böses zu entscheiden.

206. Die Folgen des Bösen hat man als Strafen desselben betrachtet. Doch würde wohl nur das Uebel, welches von außen das Böse trifft, den Namen der Strafe verdienen. Nur von denen kann es vorzugsweise befürchtet und berücksichtigt werden, welche äußere Güter und Uebel höher achten als innere. Den Gedanken an die Strafe des Bösen zieht die Vergleichung des göttlichen mit dem menschlichen Gesetze nach sich. Die Verwaltung der menschlichen Gerechtigkeit fordert die Strafe des Verbrechers. Sie ist mächtig genug um oft verletzt sich doch zu behaupten und in zahllosen Strafen, welche sie über Frevler verhängt, zu beweisen, daß der Eigenwille des Einzelnen schwächer ist als die Sitte und das Gebot der Gesellschaft, welche die Mittel hat über ihn die Strafe ergehen zu lassen. Von dieser Analogie ist man ausgegangen, wenn man für jede Sünde die gerechte Strafe forderte als ihre unausbleibliche Folge. Der juridische Standpunkt in der Beurtheilung der menschlichen Angelegenheiten hat diese leicht faßliche Ansicht von den Strafen des Bösen verbreitet. Wenn es dem menschlichen Gesetze nicht immer gelingt den Verbrecher zur Strafe zu ziehen, so liegt es an seiner beschränkten Macht; dem göttlichen Gesetze der Weltordnung wohnt aber Allmacht bei; es wird jedes Vergehn mit seinen Strafen zu erreichen wissen. Wie nun aber seine Macht über alles sich ausdehnt, so hat man auch gemeint, seine Strafen würden über alles sich erstrecken. Auch das kleinste Vergehn bleibe von ihm nicht unentdeckt und wiege dem größesten gleich, denn es verletze mit dem göttlichen Gebote auch die göttliche Majestät. Die Verbrechen gegen das menschliche Gesetz würden durch die Strafe abgebüßt und gesühnt; die göttliche Gerechtigkeit aber sei ewig und erstrecke sich über alle Zeit, ihre Strafen müßten auch von ewiger Dauer sein. Die Strafen des menschlichen Ge-

setzes träfen nur das Aeußere; aber das göttliche Gesetz walte auch über das Innere; es strafe nicht nur Handlungen, sondern auch jede Regung des Willens und ihre Strafen würden daher auch mit innerer Pein belegen. Diese Folgerungen stellen nur heraus, daß zwischen Menschlichem und Göttlichem keine Analogie zureicht. Die göttliche Majestät kann nicht verletzt werden; es giebt keine Sünde gegen Gott, weil es keine Pflicht gegen ihn giebt (198 Anm. 1); Strafen können nicht ewig sein, denn sie können nur zeitlich treffen; sie haben nicht die Bedeutung innerer Folgen, denn sie bezeichnen nur äußere Uebel. Der juridische Standpunkt paßt nur für Verhältnisse unter einander entgegenstehenden Theilen, welche Pflichten und Rechte gegen einander auszugleichen haben. Wer gelernt hat, daß innere Uebel viel schwerer drücken als äußere, der wird weniger die Strafen als die innern Folgen des Bösen fürchten. Aber auch von diesen hat man gemeint, daß sie den Streit des Bösen in das Unendliche fortführen müßten. Dies ist die Meinung des Determinismus, welche auf der irrigen Ansicht beruht, daß die spätere Entwicklung in allen Punkten vom frühern Leben bestimmt werde. Dagegen haben wir geltend zu machen, daß die Fortschritte des freien Lebens die Hoffnung lassen, daß sie den innern Streit des Bösen zu lösen im Stande sein werden. Denn nicht aus den Willensacten werden sie gezogen, welche den Spaltungen des Bösen angehören, sondern aus der noch unangebrochenen und durch keinen Streit zerrütteten Anlage zum Guten. Von dem, was das Frühere gebracht hat, bleibt unvergänglich nur der Fortschritt oder das Gute. Die zerrüttenden Folgen des Bösen treffen nur das, was in der weitern Entwicklung überwunden werden kann. Wenn man gemeint hat, daß die Folgen des Bösen auch die ursprüngliche Anlage zum Guten, die Vernunft, in das Verderben ziehen könnten, so ist unbedacht geblieben, daß jede That nur etwas in Wirklichkeit setzen kann, was im Vermögen des thätigen Subjectes lag, dadurch aber keine Beraubung des Vermögens bewirkt werden kann. Daher können wohl Hemmungen der Entwicklung durch das Böse bereitet werden; aber das Vermögen zur Ueberwindung der Hemmungen, zum Fort-

schreiten und zur Besserung bleibt dadurch ungeschmälert. Was Gott in die Geschöpfe gelegt hat, ist ewig als seine Schöpfung. Gegen den transcendentalen Grund aller seiner Lebensacte, gegen das Werk Gottes kann kein besonderer Lebensact eines Geschöpfes sich erheben. Daher ist auch die Verleihung eines neuen Vermögens, welche einer nachträglichen Schöpfung gleichkommen würde, ebenso wenig nöthig wie möglich zur Wiederherstellung der vom Bösen zerrütteten Weltordnung. Die ursprünglichen Anlagen und Triebe genügen um die Geschöpfe zu ihrer Bestimmung zu führen. Denn der absolute Wille Gottes kann durch das Böse nicht verletzt werden; es steht nur in Widerspruch mit dem offenbaren Willen Gottes, dem uns bekannten sittlichen Gebote, welches seine Ergänzung erhält durch den verborgenen Willen (205). Daher hat man gesagt, die verborgenen Rathschlüsse Gottes wüßten das Böse zum Guten zu leiten. Verborgen aber liegt die Ordnung der Welt in den noch unentwickelten Vermögen und Trieben der Geschöpfe; es ist noch nicht erschienen, was in ihnen angelegt ist und wozu sie von Gott bestimmt sind. Die Erfahrung ist zu unvollständig um uns Aufschluß geben zu können über die Bestimmung der Dinge; sie läßt uns in der Verwirrung und zeugt vom Streite, welchen das Böse herbeigeführt hat und welcher noch nicht geschlichtet ist. Auf die Besonderheiten der Erfahrung und mithin auch dieses Streites kann die Philosophie nicht eingehn; aber sie beruft sich im Allgemeinen darauf, daß alles im tiefsten Grunde der Dinge, in den transcendentalen Anlagen der Schöpfung zum Guten bestimmt ist und daß Gott alles durch die Triebe der Geschöpfe regirt und zum Guten leitet (92). Durch dieses Mittel wird auch der Streit des Bösen gesühnt und alles zur Einigkeit gebracht werden; sonst würde nichts seine Bestimmung erreichen können; denn nur in Uebereinstimmung mit allen Dingen kann jedes Einzelne das ihm bestimmte Gut erreichen.

Die Lehre von der Ewigkeit der Strafen zur Vergeltung des Bösen ist für nöthig gehalten worden vom praktischen Standpunkte aus zur Abschreckung vom Bösen. Sie konnte doch nur

auf solche wirken, welche an das Ewige nicht denken, sondern nur zeitliche Strafen fürchten, von dem Verlust äußerer Güter, von der Pein äußerer Uebel sich schrecken lassen. Sie konnte auch nur von solchen ernstlich vertreten werden, welche vom praktischen Gesichtspunkte aus nur das zeitliche Thun und Leiden im Auge hatten und mit der Dauer ohne Schranken das Ewige verwechselten. Von ihnen werden wir andere zu unterscheiden haben, welche mit zeitlich Gesinnten auch in ihrem Sinn zu reden für räthlich hielten; sie ließen sich herab mit Menschen menschlich zu sprechen und ihnen die Beweggründe zum Guten, die Abschreckungsgründe vom Bösen vorzuhalten, welche sie fassen könnten. Wenn sie da von ewigen Strafen redeten, so wußten sie wohl, daß sinnliches Leiden nur zeitlich empfunden werden könnte, aber bedachten auch, daß Menschen, welche am Sinnlichen kleben, alle Beweggründe nur in sinnlichen Bildern zugänglich gemacht werden könnten. Eine solche Ausdrucksweise läßt sich für die gewöhnliche Verständigung nicht umgehn; aber auf wissenschaftliche Genauigkeit kann sie keinen Anspruch machen. Wenn man einmal zwischen Zeitlichem und Ewigem unterscheiden gelernt hat, kann es nicht verborgen bleiben, daß die Rede von ewigen Strafen einen Widerspruch im Beisatze enthält. Das Aeußerste, welches man zugestehn könnte, würde sein, daß es gar keine Ewigkeit gäbe für die Bösen, welche der Strafe unwiederbringlich verfallen sind, daß es für sie keine Erlösung von der Zeit und ihrer Pein gäbe und kein Ende der Welt. Zu einem ähnlichen, wenn nicht noch schlimmern Ergebniß führt aber auch die Lehre, daß die innern Folgen des Bösen unaufhörlich Böses herbeiführen. Sie lassen keine Hoffnung auf ein Ende des Bösen übrig und da niemand vom Bösen frei bleibt, verwickeln sie die ganze sittliche Welt in die unaufhörliche Qual des Kampfes mit dem Bösen, eines vergeblichen Kampfes; denn immer muß das Gute den unvermeidlichen Folgen des Bösen unterliegen. Der Determinismus, welcher in dieser Ansicht herscht, würde nun, streng genommen, freilich nur gestatten, daß weder im Guten noch im Bösen ein Fortschritt stattfinden könnte; aber es schiebt sich dabei auch leicht die Meinung ein, daß die einmal erweckte Neigung zum Bösen immer tiefer in das Laster verstricke; die böse That führt zu bösen Folgen und wie auf einer abschüssigen Bahn stürzt das Leben der sittlichen Wesen nur in ein immer tieferes Verderben, der Kampf gegen das zur Gewohnheit gewordene Böse wird immer trostloser. Dies sind die Ansichten, welche in den Sagen von der fortschreitenden Verschlechterung des Menschengeschlechts sich ausgesprochen haben. Meinungen, welche so wenig den Forderungen der Vernunft entsprechen, verstatten keine Folgerichtigkeit. Wenn sie dennoch Glauben gewonnen haben, so

wurzelt er nur in den scheinbaren Zeugnissen der Erfahrung, welche aus der Mitte des Werdens heraus über Anfang und Ende entscheiden sollen. Weil sie hierzu nicht ausreichen, verliert sich die Meinung, welche ihnen vertraut, in das mystische Dunkel des Unendlichen, eines Werdens ohne Anfang und ohne Ende, eines Unerforschlichen, welches weder Grund noch Zweck hat. Die Lehre von der Ewigkeit der Strafen oder des Bösen ist in ihrem Ergebnisse in Uebereinstimmung mit der Lehre von der Ewigkeit der Welt, d. h. von dem Fortgange des Werdens in das Unbestimmte; denn die Strafen oder das Böse für ewig erklären heißt das Werden für ewig erklären und den Unterschied zwischen Ewigkeit und unbestimmter Zeit aufheben; man wird aber wohl nicht darin fehlen, wenn man die Hartnäckigkeit, mit welcher die von uns bestrittene Meinung sich behauptet, in ihrem letzten Grunde darauf zurückführt, daß man der Erfahrung mehr als den Gründen der Vernunft vertraut und von der Ueberzeugung ausgeht, daß es immer so war und immer so bleiben werde, wie wir es gegenwärtig finden, vor und nach dem gegenwärtigen Werden ein anderes Werden. Das ist der Ausspruch der Erfahrung; ihm werden sich nur die entziehen können, welche den Forderungen der Vernunft vertrauen und auf sie blickend erkannt haben, wie trostlos die Ansicht ist, welche nur immer Neues uns verspricht in unaufhörlichem Fortgange, aber ohne Zweck. Die sittliche Ansicht der Dinge setzt sich dem ohne Zweifel entgegen; sie kann sich auf keine Bedingung einlassen, welche den Zweck schmälert. Daraus sind die trostreichern Gedanken hervorgegangen, welche Besserung hoffen. Aber wenn sie immer wieder zurückblicken auf die scheinbaren Beweise der Erfahrung, welche das Neue nur in der Form des alten unbeständigen Werdens versprechen können, dann bleibt ihnen nichts anderes übrig als das Gute, welches sie hoffen lassen, mit den Störungen des Bösen zu versetzen und die Forderungen der Vernunft mit Bedingungen zu belasten, welche ihren wahren Gehalt aufheben. Die Zeugnisse der Erfahrung behaupten ihren Werth, aber sie sprechen nur von Vergangenheit und Gegenwart; die Grundsätze der Vernunft, welche sich an sie anschließen, fordern nur, daß in der Zukunft und für die Ewigkeit Vergangenes und Gegenwärtiges ihre nothwendigen Folgen haben; aber die Vernunft verspricht nur dem Guten ewige Folgen. Was die theoretische Vernunft im Irrthum, was die praktische Vernunft in der Sünde fehlt, das kann durch richtigere Einsicht und durch Besserung im Fortgange des Werdens getilgt werden. Wenn man diesen Trost der Vernunft sich angeeignet hat, dann bleiben aber noch oft Rückfälle zu beseitigen übrig, welche den Glauben an die Verheißung der Vernunft stören, weil Zweifel von der Seite

der Erfahrung aus sich aufdrängen; sie möchten ihr eine weiter reichende Beweiskraft zugestehn für die Beurtheilung der Zukunft, als sie im Anschluß an die Forderungen der Vernunft behaupten kann. Solche Rückfälle stören die Folgerichtigkeit der Lehrweise. Sie geben dem Bösen den Schein einer Bedeutung für die Ewigkeit; da es nur in der Erfahrung, als Thatsache, vorgefunden wird, kann es eine solche Bedeutung nicht behaupten. Im weitesten Sinn würden wir zu solchen Rückfällen alle die Beweise zu zählen haben, welche geschichtliche Thatsachen den Forderungen der Vernunft entgegenstellen. Soweit solche Thatsachen in die Ueberlieferung der Menschen kommen, können sie nur Ahnungen anregen, welche die Forderungen der Vernunft in den Gemüthern der Menschen bezeugen oder anfechten; aber nach den Forderungen der Vernunft sind sie zu deuten und ihre richtige Deutung wird daher diesen nicht widersprechen können. Am stärksten sind nun ohne Zweifel die Bedenken, welche von den Folgen der Sünde ausgehn. Die Macht des Bösen in der Gewohnheit des Lasters wird von uns so stark gefühlt, daß wir verzweifeln möchten, ob wir noch die Kräft hätten ihr zu widerstehn. Dies ist die sittliche Feigheit, die äußerste Spitze des Lasters (203 Anm.). Im Gefühl dieses äußersten Verderbens der menschlichen Natur ist die Lehre ausgebildet worden, daß wir aus eigener Kraft nicht mehr zur Besserung kommen könnten. Man hat zur Zerknirschung des Gemüths aufgefordert, damit man allein der göttlichen Hülfe sich hingeben lernte und im Gefühle seiner völligen Schwäche, seiner gänzlichen Richtigkeit den allein Heil bringenden Glauben fände. Es liegt hierin etwas Wahres, aber die volle Wahrheit ist es nicht. Der Weg, welchen man vorschreibt, trägt einen Widerspruch in sich. Man ermahnt zur Zerknirschung, zum Gefühl seiner völligen Schwäche, als wenn man noch Kraft hätte zur Zerknirschung, zur Hingabe an Gott, als wenn man noch glauben könnte. Die Schwäche, welche hierzu noch befähigt, kann doch nicht total sein; jede Ermahnung enthält in sich die Aufforderung seine Kraft zusammenzunehmen und setzt eine noch vorhandene Kraft voraus. Das Wahre in der Lehre von dem völligen Verderben, der absoluten Schwäche des Sünders liegt nur darin, daß seine Kraft zur Besserung nicht eine von ihm erworbene Kraft ist, sondern eine Kraft von Gottes Gnaden. Dies gilt überhaupt, nicht allein von der Besserung des Sünders, sondern von jeder Besserung, von jedem Fortschritt; nicht aus dem schon erworbenen Guten, sondern nur aus dem in der Schöpfung verliehenen Vermögen kann er gezogen werden; wir werden von ihm unmittelbar auf das Wunder der Schöpfung verwiesen. Aber das Wunder steigert sich, wenn es im Streit mit zeitlichen und bösen Lüsten er-

blickt wird. Man fordert da Wunder, welche sich nicht der Ordnung der Welt, dem ewigen Gesetze Gottes anschließen, sondern zur Wiederherstellung der Dinge eine neue Ordnung einführen. Warum sollte nicht Gott, welcher die alte Ordnung gemacht hat, auch nach der Störung dieser Ordnung durch die Sünde eine neue Ordnung schaffen können? Man wird die, welche so fragen, darauf zu verweisen haben, daß sie die Ewigkeit Gottes schlecht verstehn, daß sie Altes und Neues in ihr unterscheidend sie nur zur Zeitlichkeit herabsetzen. Nur in der Ausdrucksweise, welche zu den zeitlichen Vorstellungen der Menschen sich herabstimmt, kann von einer neuen Schöpfung die Rede sein. Zu einer solchen neuen Schöpfung aber führt die Lehre, daß der sündige Mensch ohne Vermögen zum Guten sei und ein neues Vermögen ihm verliehen werden müsse, wenn er zum Guten sich solle bekehren können; denn die Schöpfung ist nichts anderes als die Verleihung des Vermögens (91). Sie steht in Widerspruch mit der Ewigkeit Gottes, welche auch die Ewigkeit seines ganzen Schöpfungsactes in sich schließt; in Widerspruch steht sie auch mit der Identität der Geschöpfe, welche durch Verleihung einer neuen Kraft das Vermögen zu ihrer Bekehrung und Besserung erhalten sollen. Die Lehre von der doppelten Prädestination hat sich zwar über manche Grundsätze der Wissenschaft ohne vieles Bedenken hinweggesetzt, aber doch nicht über die Forderung, daß Strafe und Gnade dieselbe Person treffen müssen, welcher das Vergehn zukommt. Ein Anknüpfungspunkt für das spätere Leben muß im frühern Sein gefunden werden. Hat doch Augustin sogar gemeint, dieser Anknüpfungspunkt für die neuen Gnadengaben müßte in den tief verborgenen Verdiensten der Sünder gesucht werden. Noch tiefer mag er verborgen sein, aber wenn er nicht vorhanden wäre, so würde nicht der Sünder begnadigt werden, sondern der alte Mensch wäre nicht mehr und ein anderes Geschöpf wäre an seine Stelle getreten durch die Verleihung eines neuen Vermögens. Dürfen wir die alte und die neue Person nicht außer allem Zusammenhang uns denken, so werden die, welche die Besserung von der Verleihung eines neuen Vermögens ausgehn lassen, annehmen müssen, daß die alte Person das Vermögen hat dieses neue Vermögen zu empfangen und was als Empfängniß eines neuen Vermögens angesehn wird, ist nur die Erweckung eines alten Vermögens zum Guten. Nur in diesem Lichte läßt sich die Bekehrung des Sünders betrachten, möge sie Gnadenwahl oder Wiedergeburt genannt werden. An ein ursprünglich verliehenes Vermögen muß sie sich wenden, wenn sie empfangen werden, wenn sie einem schon vorhandenen Wesen widerfahren soll; da sie zum Guten führen soll, muß das Vermögen, an welches sie sich wendet, ein Vermögen

zum Guten sein und sie kann nur darin bestehn, daß dieses Vermögen zur Thätigkeit erweckt wird. Sie ist die Erweckung des Triebes zum Guten, welcher ohne das Verdienst der Person in ihr geschaffen und erhalten worden ist. Bisher hat er geschlafen; unter dem innern Streit der Sünde hat er zu keiner Versöhnung gelangen können weder der Person mit sich noch der Person mit der übrigen Welt, der Schöpfung Gottes; das ist der Unfriede des in sich zerrissenen und mit dem Gesetze Gottes in Streit lebenden Gemüths; das ist die in der Ordnung der ganzen Welt liegende Strafe des Bösen. Sie ist hart genug. Sie kann nicht anders gesühnt werden als durch die Erweckung des Triebes zur Versöhnung mit sich und der ganzen Welt und in der Durchführung dieses Triebes durch alle Werke der Vernunft bis zur Einigkeit aller vernünftigen Wesen. Daß dies keine Sache ist, welche in der Macht der Individuen steht, braucht nicht ausgeführt zu werden. Weder Beginn noch Ende ist ihr Werk. Aber es liegt hierin auch, daß den Individuen keine Macht zusteht diesem Werke sich zu widersetzen. Dies haben wir der Lehre entgegenzusetzen, welche nur dem einen Theile der sittlichen Welt ewige Seligkeit verspricht, dem andern Theile unaufhörliche Strafen droht. Ihr ist von alten Zeiten her vorgehalten worden, daß mit den unaufhörlichen Strafen der Verdammten die Seligkeit der Begnadigten nicht bestehen könnte; denn sie würden Mitleiden fühlen müssen mit den Qualen ihrer Mitgeschöpfe; das müßte ihre Seligkeit stören. Man hat diesen Einwurf zu empfindsam gefunden; er hört darum nicht auf richtig zu sein. Man kann absehn von allem weichherzigen Mitleiden; es bleibt noch immer die Störung der Einigkeit in der Welt sittlicher Wesen übrig. Wenn der Gerechtfertigte sich freut über die gerechten Strafen der Bösen, so ist es doch nur wegen der Uebung der Gerechtigkeit, nicht wegen der Leiden, welche Andere dulden; die Uebung der Gerechtigkeit soll aber erst das verlorene Gleichgewicht wiederherstellen, die Versöhnung herbeiführen; sie ist nicht das Ende. Die Welt ist eine Einheit; der Zwiespalt in ihr läßt alle Theile leiden, nicht allein physisch, sondern auch moralisch; die Seligkeit einzelner ihrer Glieder kann nicht vollkommen sein, solange andere Glieder mit ihnen in Streit stehen. So bleibt dieser Einwurf in voller Kraft bestehn. Er ist aber nicht der einzige, auch nicht der stärkste; denn für stärker müssen wir die Gründe halten, welche vom Transcendentalen, als die, welche nur vom Zwecke der Individuen hergenommen werden. Von jenem ausgehend müssen wir sagen, daß die Zwecke der Welt in einem unerschütterlichen Grunde ruhen. Der Allmacht Gottes kann kein Eigenwille der Geschöpfe widerstehen; sie wird ihn zu

beugen wissen. Der Wille Gottes wird sich vollziehn; er kann nur das Gute wollen; den bösen Willen will er nicht; dieser wird in Widerspruch mit dem unbedingten Willen Gottes sich nicht behaupten können. Die Freiheit des Willens, welche den Geschöpfen zukommt, ist eine gesetzmäßige Freiheit, d. h. sie bewegt sich in den Schranken des göttlichen Gesetzes und in dem Umfange der Thaten, welche das Gesetzmäßige ihnen aneignen, seinen wirklichen Vollzug ihnen zurechnen lassen. Der Wille der Geschöpfe hängt von ihrem Trieb ab; weiter reicht er nicht als die Anregungen ihres Triebes. Dieser Trieb ist von ihrem Schöpfer; er geht nur auf die Entwicklung der in ihnen angelegten Kräfte, auf die Verwirklichung ihres Wesens; Böses im absoluten Sinne des Wortes kann von ihm nicht angeregt werden. Wenn der Wille der Geschöpfe, welcher in ihm begründet ist, zum Bösen sich wendet, so geschieht es nur, daß er einseitige Richtungen einschlägt, durch welche er in Zwiespalt gesetzt wird mit sich und andern Dingen der Welt. Dieser Streit des bösen Eigenwillens hat zwar seine zerrüttenden Folgen in der Zeit, wird aber auch in der Zeit abgebüßt und zur Versöhnung geführt; weil der Trieb zur Entwicklung weiter reicht als die Genußsucht und die Selbstsucht, weil er den Willen zum Guten anregt. Wer hieran zweifelt, der verkennt die Allmacht des göttlichen Triebes. Sie gestattet den freien Willen der Individuen; denn Gott schafft nur das Vermögen und den in ihm liegenden Trieb zur Entwicklung; die Thaten der Individuen selbst können nur von ihnen vollbracht werden; sie gestattet auch den bösen Willen, der sich absondert, dem Bewußtsein seiner Pflicht gegen den allgemeinen Zusammenhang sich entzieht; aber sie gestattet nicht, daß es bei dieser Absonderung bleibt; denn sie treibt weiter und über alles Leben und alle Dinge sich erstreckend weiß sie auch das Bewußtsein ihres gesetzmäßigen Zusammenhangs in allen Theilen zu wecken.

207. Der Begriff des Bösen, möge es als Sünde oder Laster gedacht werden, beruht nur auf psychologischer Erfahrung und trägt daher die Beschränkungen an sich, welche der empirischen Psychologie anhaften. Weder das Ganze des Seelenlebens läßt sie übersehen, noch seinen Zusammenhang mit dem Ganzen der Welt begreifen. Ihre Beschränktheit in der ersten Beziehung hat sich darin gezeigt, daß ihr sowohl der Anfang als das Ende des Bösen entgeht; weder seinen Grund (202), noch seine Sühnung (206) kann sie fassen. In der andern Beziehung kann sie den Zusammenhang des Seelenle-

bens mit der Natur beachten, aber wenn sie der sittlichen Schätzung der Thatsachen sich zuwendet, findet sie in der Natur weder Gutes noch Böses; gegen den sittlichen Gegensatz ist die Natur völlig indifferent; sie ist das sittlich Gleichgültige. Wir werden durch diese psychologische Betrachtung des sittlichen Lebens auf ein Gebiet aufmerksam gemacht, welches dem praktischen Urtheile der Erfahrung in großer Weite sich aufdrängt, für die speculative Betrachtung der Theorie aber sehr viel Bedenkliches hat. Die Natur verhält sich gleichgültig gegen Gutes und Böses; wenn sie der Vernunft Güter darbietet für ihr Leben, so sind es doch nur Mittel, wenn sie Uebel schafft, so sind es nur Hemmungen für das zweckmäßige Leben; die ersten müssen benutzt werden, die andern können in Erregungen der Vernunft sich umsetzen; sie haben beide an sich keinen sittlichen Werth; erst durch die Weise, wie die Vernunft sie in ihr Leben verflicht, sie gebraucht, erhalten sie ihre sittliche Bedeutung. So liegt neben der kleinen Sphäre, in welcher das psychologische Urtheil über guten und bösen Willen, über gute und böse Sitte sich entscheiden kann, eine große Masse des sittlich Gleichgültigen. Aber hierdurch ist ihr Umfang noch nicht erschöpft. Auch die Handlungen der Individuen, die Begehrungen ihrer Seele, welche die empirische Psychologie in ihrem weitesten Bereich erforschen möchte, bieten unzählige Fälle dar, in welchen es uns als sittlich gleichgültig erscheinen muß, ob wir das eine oder das andere wollen oder vollbringen. Es würde eine unerträgliche Peinlichkeit in unser praktisches Leben bringen, wenn wir uns bei jedem kleinsten Schritt erst darüber entscheiden müßten, ob so oder anders der Pflicht gemäß gethan werden sollte. Unbedeutende Kleinigkeiten dürfen uns nicht in unsern Entschlüssen, im Verfolg unserer Pläne stören. Bis auf einen gewissen Grad sind die Mittel dem Praktiker indifferent und die empirische Psychologie schließt sich diesem Urtheile an, indem sie eine Menge von Handlungen für sittlich gleichgültig erklärt, obgleich sich nicht verkennen läßt, daß der Wille bei ihr betheiligt ist. Diese Classe des sittlich Gleichgültigen macht uns noch auf eine andere Beschränktheit der empirischen Psychologie in ihrem sittlichen Ur-

theil aufmerksam. Sie möchte zwar alles umfassen, was in die Erfahrung des Seelenlebens fällt, aber in ihren Abstractionen kann sie doch das Kleinste nicht erschöpfen. Wo ein Wille ist, wird er nach dem Maßstabe des Guten und des Bösen zu beurtheilen sein; aber zu gering sind seine kleinsten Regungen um im allgemeinen Ueberschlage der Wissenschaft in Anschlag zu kommen. Diese Schwäche in der empirischen Forschung ist nun vom größten Gewicht in ihrer Beurtheilung des Guten und Bösen. Sie bewirkt es, daß beide in unbedingtem Maße dem Willen beigelegt werden; man bemerkt nicht, daß im guten Willen auch eine böse Schwäche ist, daß im bösen Willen auch ein kleinstes Gut gewollt wird. Die Relativität des Guten und des Bösen, wie es im wirklichen Seelenleben vorkommt, bleibt unbemerkt; das kleinste Gute und das kleinste Böse werden zum sittlich Gleichgültigen geschlagen. Je größer nun die Masse des letztern sich zeigt, um so größer müssen die Bedenken der Theorie gegen sie werden. Die Praxis und die Erfahrung erklären die kleinsten Elemente des Guten und des Bösen für unbedeutend; sie sind es für ihren Gesichtspunkt; von ihm aus werden sie für sittlich gleichgültig gehalten, weil er ihre Bedeutung, ihren Werth für das sittliche Leben nicht zu erkennen weiß; aber die Theorie bedenkt, daß aus den kleinsten Elementen das Größte erwächst. Für sie ist nichts unbedeutend, was Element der Erscheinung ist; auch in praktischer Richtung wird sie sagen müssen, daß nichts sittlich gleichgültig sei, was dem Kreise der sittlichen Entwicklung angehört. Dasselbe gilt auch für die Natur, wie fremd sie auch dem sittlichen Leben der Seele scheinen möge; sie soll in dasselbe verwebt werden; die Uebel und die Güter, welche sie bringt, dürfen nicht für gleichgültig gehalten werden nach sittlicher Schätzung. Diese Forderungen der Theorie beruhen darauf, daß sie von speculativem Gesichtspunkte aus alles in einem systematischen Zusammenhange sehen will. In diesem Zusammenhange ist nichts so gering, daß es als Glied des Ganzen nicht die höchste Bedeutung haben sollte; weil es alles erst zu einem Ganzen zusammenschließt, liegt nichts dem andern so entfernt, daß es nicht Erwägung forderte für die

Abschätzung dessen, was es ihm leistet. Daher können wir wohl vom Standpunkt einer beschränkten Praxis oder Theorie etwas für sittlich gleichgültig halten, aber nicht schlechthin.

Was mit dem Namen des sittlich Gleichgültigen (Adiaphoron) bezeichnet worden ist, fällt unter zwei Classen; theils gehört es den äußern und leiblichen Gütern oder Uebeln, theils dem Leben der Vernunft an. Eine Vermischung beider kann leicht eintreten, weil mit dem Leben der Vernunft Leibliches und Natürliches sich mischt; daher ist ihr Unterschied selten beachtet worden. Er hat sich aber doch merklich genug gemacht in den Lehren der Moralisten, welche in der Lehre vom sittlich Gleichgültigen darin sich getheilt haben entweder nur das Natürliche ihm zuzuzählen und im Leben der Vernunft nur Pflichterfüllung und Pflichtübertretung gelten zu lassen, oder in diesem auch ein Mittleres zwischen Gutem und Bösem zu gestatten, in jenem dagegen sehr werthvolle Güter und sehr verabscheuungswerthe Uebel zu unterscheiden. Der Streit zwischen diesen beiden Ansichten hat für einen Hauptpunkt in den Systemen der Moral gegolten. In ihm wurde es für ein Zeichen sittlicher Strenge angesehn, wenn man, wie die Stoiker, die äußern und leiblichen Güter für sittlich gleichgültig erklärte, wärend die Lehre der Peripatetiker von einer schwankenden, nach äußern Verhältnissen sich richtenden Mitte des Tugendpfades sittliche Schlaffheit zu begünstigen schien. Daß jedoch diese Streitigkeiten über das sittlich Gleichgültige zu einem für die Entwicklung der Ethik förderlichen Ergebniß geführt hätten, wird man schwerlich sagen können. Hierzu fehlte es ihnen an einem sichern Haltpunkt für die Bestimmung des Begriffs. Sie stützten sich auf allgemeine Grundsätze, welche nicht ohne Mängel waren. In den einzelnen Gebieten der ethischen Untersuchung dagegen ist der Indifferentismus immer geflohen worden. Aber man hat auch eingestehen müssen, daß die allgemeinen Vorschriften für das sittliche Leben nicht im Stande sind Gutes und Böses haarscharf von einander zu unterscheiden, so daß keine unbestimmte Mitte zwischen ihnen zurückbliebe. So hat sich auch zwischen dem, was das Sittengesetz gebietet oder verbietet, ein mittleres Gebiet des Erlaubten eingestellt; man wird in ihm nur einen andern Ausdruck für das sehen können, was man sonst das sittlich Gleichgültige nannte, sofern es nemlich als Bestandtheil des vernünftigen Lebens betrachtet wird. Wenn nun das billige Urtheil nicht übersehen kann, daß sehr viel in unserm Handeln und Wollen uns als sittlich gleichgültig erscheinen muß, wenn selbst die mathematische Genauigkeit es für erlaubt hält eine Rech-

nung in der einen oder in der andern Weise auszuführen, so wird man gestehn müssen, daß alle Vorschriften, welche wir für das vernünftige Leben geben können, unzureichend sind die unendliche Zahl der Fälle zu erschöpfen und eine unfehlbare Regel abzugeben; aber man wird dadurch noch nicht zum Indifferentismus getrieben werden, sondern nur zu der Ueberlegung, daß unsere Einsicht in das sittliche Gesetz, in den Willen Gottes, welcher auch über das Geringfügigste nach dem Gesetze des Guten entscheidet, abstract und mangelhaft bleibt und keine Casuistik ausreicht die Pflicht für alle Fälle zu bestimmen, obwohl jeder Augenblick in allen möglichen Beziehungen seine Pflicht hat. Das sittlich Gleichgültige im Leben der Vernunft ist das, über welches wir nach dem Maßstabe unserer gegenwärtigen vernünftigen Einsicht keine Entscheidung finden können. Wir überlassen es dem Zufall. Besser unterrichtet würden wir es nicht für gleichgültig gehalten haben. Der Erfolg zeigt uns oft, daß es unklug war so zu wollen und zu handeln, wie wir gethan haben, aber wir sehen uns für sittlich gerechtfertigt an, weil wir nach damaligem bestem Wissen und Gewissen uns entschieden haben, weil wir unsere Entscheidung für sittlich gleichgültig oder erlaubt halten durften. Wir werden dadurch belehrt, daß vieles nicht sittlich gleichgültig ist, was doch dafür gehalten werden darf. Wir werden dies auf alles ausdehnen dürfen, was der Entscheidung der Vernunft unterliegt, weil alles dies nach richtiger Methode betrieben werden soll und dabei nur zweierlei möglich ist, entweder das Richtige oder das Falsche, das Vernunftmäßige oder das Vernunftwidrige, in sittlicher Abschätzung das Gute oder das Böse. Wenn nun hierin die Relativität des Urtheils über das sittlich Gleichgültige sich zeigt, so tritt damit auch die Verbindung heraus, in welcher die Fragen über das Böse und über das sittlich Gleichgültige mit einander stehen. Beide sind in gleicher Weise relativ; das Urtheil aber, daß etwas böse sei, drückt den Widerspruch, das Urtheil, daß etwas erlaubt sei, die Uebereinstimmung des gegenwärtigen sittlichen Bewußtseins mit dem Acte des Willens aus. In beiden Fällen wird man sich darauf gefaßt machen müssen, daß eine Berichtigung des Urtheils eintreten kann, wenn es auch seine Wahrheit für den gegenwärtigen Standpunkt behauptet. Beide Arten der Urtheile haben ihre psychologische Wahrheit für den gegenwärtigen Standpunkt der sittlichen und intellectuellen Entwicklung. Diese Wahrheit läßt sich auch ausdehnen auf einen größern Kreis der Urtheilenden in einer sittlichen Gemeinschaft, wie dies bei Urtheilen über Verbrechen und über erlaubte und sittlich gleichgültige Handlungsweisen der Fall ist; aber sie bleiben immer Urtheile, welche nur das Verhältniß einer psychischen Entwicklungsstufe zu

einer besondern That innerhalb ihres Kreises aussprechen. Dabei greift auch immer das Natürliche in das sittliche Urtheil ein; denn der Standpunkt der Person und der Gemeinschaft hängt von natürlichen Bedingungen ab. Daher wird vieles für sittlich gleichgültig gehalten, was dem sittlichen Urtheil sich entzieht, weil es dem Willen des Individuums oder den Sitten der Gemeinschaft nicht zuzurechnen ist. Dies ist nun wohl weder gut noch böse, sondern Ergebniß eines Naturprocesses, deswegen aber doch nicht sittlich gleichgültig; es gehört vielmehr der andern Classe der Gegenstände an, welche zu dem sittlich Gleichgültigen gezählt worden sind, weil sie der psychologischen Beurtheilung sich entziehn und nur den äußern und leiblichen Gütern oder Uebeln angehören. Daß sie nicht für sittlich gleichgültig angesehn werden können vom Standpunkte einer allgemeinen ethischen Beurtheilung, ergiebt sich, sobald man zu bedenken anfängt, wie die vernünftige Seele zu ihnen sich verhalten soll. Die Stoiker, welche sie für Adiaphora erklärten, haben doch nicht unterlassen können hinzuzusetzen, daß Gesundheit vor Krankheit, Ehre vor Schande unter sonst gleichen Umständen den Vorzug verdienten. Sie konnten eben die gemeine, auf psychologischer Bemerkung beruhende Meinung nicht zurückweisen, daß äußere und leibliche Uebel den Abscheu, äußere und leibliche Güter das Begehren hervorrufen; dadurch werden sie auch in den sittlichen Proceß des vernünftigen Lebens verflochten und auch die kleinsten Regungen des Abscheus oder des Begehrens, welche sie in der Seele erregen, werden wir nicht als etwas sittlich Gleichgültiges betrachten können. Wir werden aber auch alsdann nicht mehr auf rein psychologischem Standpunkt in der ethischen Beurtheilung uns halten können, sondern bemerken müssen, daß der sittliche Proceß eine Gemeinschaft der Vernunft mit der Natur und des Seelenlebens mit dem Leibe und der äußern Welt voraussetzt. Daher sind Gutes und Böses nicht allein im Willen, sondern auch im Handeln zu suchen und alles, was unser Handeln bestimmt, wird hierdurch in die Berechnungen des ethischen Urtheils gezogen. Dies ist nun freilich nicht der Gesichtskreis des Seelsorgers oder einer anthropologischen Sittenlehre, aber die Theologie, welche auf die letzten Dinge schaut, die Anthropologie, welche im Menschen den Mikrokosmus sieht, wird sich dieser Ansicht nicht verschließen können. Sie läßt uns den ethischen Proceß als einen Weltproceß erscheinen und bietet das einzige Mittel dar die sittlichen Vorschriften aus der Absonderung zu ziehen, in welcher sie eine Welt für sich zu betreffen scheinen, eine haltlose, unzusammenhängende Einschaltung in der ganzen Welt. Die Philosophie, welche das Ganze im Auge hat, kann nur in ihr Abhülfe der Störungen suchen, in welche die Absonderung der mo-

ralischen und der physischen Wissenschaften verwickelt. Indem sie das Größte wie das Kleinste bedenkt, kann sie nichts für unbedeutend erklären oder für gleichgültig halten weder für den physischen noch für den ethischen Zusammenhang der Welt, wird aber dadurch auch genöthigt die ethischen und die physischen Vorgänge in ihrem gegenseitigen Verhältnisse zu untersuchen und als allgemeine Wissenschaft die Bedeutung zu ermitteln, welche die Natur für die Vernunft und die Vernunft für die Natur hat, so daß beide nicht gleichgültig neben einander hergehen können.

208. Pflichtenlehre und Tugendlehre können den ethischen Proceß nicht in seiner Stetigkeit schildern, weil sie das Gute nur vom psychologischem Standpunkte aus betrachten, wie es in der Erfahrung vom Bösen durchbrochen und mit dem sittlich Gleichgültigen gemischt sich zeigt. Diese Mängel der psychologischen Beurtheilung lassen es zu keinem Systeme der Pflichtenlehre oder der Tugendlehre kommen, welches der Aufgabe einer philosophischen Ethik gewachsen wäre. Ueber diesen beschränkten Standpunkt muß uns die philosophische Methode erheben. Sie drängt auf die teleologische Erklärung der Erscheinungen (49) und läßt in der Ethik besonders den höchsten Zweck des sittlichen Lebens als den Beweggrund erkennen, von welchem alle Fortschritte im Guten abhängen und welcher ihren Zusammenhang begreiflich macht (196). So muß der Begriff des höchsten Guts im System der Ethik uns leiten und wir haben uns dabei vor den psychologischen Bestimmungen, unter welchen man ihn zu fassen gesucht hat, zu hüten, weil sie seine transcendentale Bedeutung trüben (196 Anm.). Der transcendentale Begriff des höchsten Guts kann aber nur im Werden von uns zur anschaulichen Erkenntniß gebracht werden und stellt sich daher nur in einer Mannigfaltigkeit der Güter dar. Von der Natur aus müssen wir zur Vernunft gelangen; was in ihr angelegt ist in unserm Innern und im Aeußern, soll das sittliche Leben zur Wirklichkeit bringen, auf keiner seiner Stufen jedoch ist es rein und ohne Beschränkung vorhanden; die Vernunft steht im Kampf mit der Natur, welche sie zu überwinden strebt; daher ist keins der Güter ein reines Gut; allen Gütern stellt sich ein Uebel, eine Schwäche

zur Seite. Dies zeigt sich in ihrer Vergänglichkeit; die gewonnenen Güter sind zeitliche Güter, welche nur behauptet werden können durch beständige Erneuerung, welche aber auch ihre ewige Bedeutung als integrirende Bestandtheile des höchsten Guts dadurch bewähren, daß die Vernunft den Kampf um sie fordert. Sie können nicht allein, sie sollen auch bewahrt werden. Die Lehre vom höchsten Gut wird sich daher nur ausführen lassen in einem System beschränkter oder relativer Güter, deren jedes an seinen Schwächen leidet. Dies hat bewirkt, daß man solche Güter nicht für wahre sittliche Güter, sondern nur für Mittel hat gelten lassen wollen. Als Mittel dürfen sie auch betrachtet werden, weil ein jedes von ihnen den Zusammenhang des ganzen Systems sichern soll durch die Dienste, welche es den übrigen Gliedern leistet; aber sie hören darum nicht auf wahre Güter zu sein, weil ein jedes von ihnen auch denselben Anspruch auf die Dienste der übrigen Glieder macht. Der Beweis dafür, daß sie wahre Güter sind, liegt in ihrem Zusammengehören, in welchem ein jedes von ihnen gefordert wird von der Vernunft als ein unentbehrliches Glied des Systems. Hierin liegt, daß der Gedanke an das höchste Gut, welches das ganze System ist, uns beständig gegenwärtig bleiben muß, wenn wir in der Ausführung der Güterlehre die wahre Bedeutung des einzelnen Guts nicht außer Augen verlieren sollen. Das höchste Gut kommt uns nur in den einzelnen Gütern zur Erkenntniß, die einzelnen Güter aber werden von uns als solche auch nur erkannt, indem wir sie in ihrem Werthe für das höchste Gut schätzen lernen. In der Ausführung eines solchen Systems der Güterlehre wird nun alles berücksichtigt werden müssen, was die Vernunft wollen kann, alle ihre Zwecke; in jedem Zwecke strebt sie ein Gut an; alle ihre Acte haben ihren letzten Grund im höchsten Gut, ihren nächsten Grund in dem besondern Gut, welches auf der gegenwärtigen Stufe ihrer Entwicklung von ihr erreicht werden kann zur Verwirklichung des höchsten Guts. Nur in einer solchen Weise der Betrachtung wird sich das Ganze des vernünftigen Lebens aus seinen Gründen begreifen lassen. Pflichtenlehre und Tugendlehre müssen sich ihr unterordnen; denn

Pflichterfüllung und Tugend können nur gedacht werden als Güter des innern Lebens herstellend. Sie bezwecken innere Güter und wenn sich äußere Güter ihnen zur Seite stellen, so weisen sie auch auf diese hin. Die Pflichterfüllung hat ihren Beweggrund in der Uebereinstimmung, welche unter allen Gliedern des sittlichen Reiches hergestellt werden soll; sie ist das Gut, welches durch sie angestrebt wird. Die Tugendübung bezweckt die Fertigkeit im sittlichen Handeln; sie ist ein inneres Gut; aber ohne Ueberwindung äußerer Hemmungen, ohne die Kraft das richtige Verhältniß zwischen Innerm und Aeußerm herzustellen würde sie nicht sein können. Pflicht und Tugend müssen daher in ihrem Verhältnisse zum System aller Güter betrachtet werden, wenn man sie in philosophischem Sinn begreifen will, und ebenso ist es mit allen Gütern außer der Seele. Wie das Aeußere seine Bedeutung verliert ohne das Innere und das Innere ohne das Aeußere, so ist es in der sittlichen Abschätzung des Guten eine einseitige Betrachtungsweise, welche das Verständniß eines jeden einzelnen Punktes unmöglich macht, wenn er nicht zugleich in seinem ihm eigenen Werthe und in seinen äußern Beziehungen zum Ganzen der Schätzung unterworfen wird.

Wie in der Wissenschaft der Dualismus die Lösung der theoretischen Aufgabe unmöglich macht, so auch in der Moral die Lösung der praktischen Aufgabe. Im Theoretischen und im Praktischen wird der einheitliche Zusammenhang durch ihn aufgehoben und dadurch das Verständniß unmöglich. Dem einen Grunde bleibt das, was vom andern Grunde ausgeht, etwas Zufälliges und mithin Unerklärliches. Dies gilt nun vom feinern Dualismus ebenso wie vom gröbern. Der erstere sucht nur das zweite Princip aller Bedeutung zu entkleiden. Es ist die Materie, das Nichtseiende, das sittlich Gleichgültige. Aber als Princip behauptet es sich doch mit unüberwindlicher Kraft. In der Seele wirkt beständig die Materie und zieht zum Sinnlichen; vergeblich strebt die Vernunft diesen unvernünftigen Einwirkungen sich zu entziehn; nur soviel läßt sich zugeben, daß sie für das sittliche Urtheil als unbedeutend angesehn werden dürften. Sie sind aber doch nicht unbedeutend, nicht gleichgültig für das sittliche Leben, denn beständig geben sie Schranken des Guten ab, eine für die Vernunft un-

durchdringliche Natur, eine unüberwindliche rohe Materie, welcher zwar äußerlich Formen aufgezwängt werden können, welche aber innerlich immer dieselbe bleibt und in das Unendliche fort die formende Thätigkeit der Vernunft fordert, weil sie dieser fremd und doch unaufhörlich mit ihr in Berührung bleibt. Um die Vernunft in der Verfolgung ihres Zweckes zu stören genügt es, daß eine ihr fremdartige Natur in ihr Leben sich einmischt; über ihre Stärke oder Schwäche, über ihre gehorsame oder feindselige Natur braucht man nichts zu bestimmen; sobald nur feststeht, daß sie der Vernunft unzugänglich ist, bleibt in den Werken der Vernunft ein undurchdringlicher Rest, welcher weder theoretisch noch praktisch bewältigt werden kann und in das Leben der Vernunft etwas Zufälliges und Unbegreifliches bringt. Diesem Dualismus aber kann sich die Moral nicht entziehn, welche das sittliche Leben nur in seinen Beziehungen zur Seele aufsucht; das Aeußere erscheint ihr als etwas der Seele Fremdes, als eine Materie, welche entweder böse oder sittlich gleichgültig ist; sie bringt etwas in die Fortschritte des vernünftigen Lebens, welches ihren Zusammenhang zerreißt, möge man es Sünde, Laster, thierische Willkür, Pflanzenleben oder mechanische Bewegung nennen. Wenn man diese Processe der Natur, deren Einmischung in unser Seelenleben niemand leugnen kann, nicht zu verflechten weiß in das Gute, welches die Fortschritte des vernünftigen Lebens bringen, so kann man seinen Zusammenhang im stetigen Wachsthum des Guten nicht behaupten. Um ihn aber zu erkennen, dazu gehört freilich, daß man nicht allein der Erfahrung folgt in seinem Urtheil über Gutes und Böses, sondern mit der Philosophie alles in seiner Beziehung zum Ganzen zu fassen weiß. Dann wird man im relativ Bösen auch das Gute, in den Rückschritten des Einzelnen auch die Fortschritte des Ganzen muthmaßen lernen und wenn man den Maßstab des in der Erfahrung nachweisbaren Guten an das vorhandene Böse oder sittlich Gleichgültige anlegt, doch nicht bestreiten, daß auch dieser Maßstab seine Schwächen habe und nicht alles an dem, was er verdammt oder verachtet, zu verdammen oder zu verachten ist. Wir müssen uns damit begnügen, daß wir mit Recht einem solchen Maßstabe folgen, weil er unserm Standpunkte angehört, aber auch in Aussicht auf eine fortwährende Erleuchtung unseres Verstandes die Ergänzung und Besserung unseres sittlichen Urtheils erwarten. Dem relativ Bösen und sittlich Gleichgültigen folgt dann auch das relativ Unvernünftige, welches noch zur Vernunft gebracht und ihrem Verständniß zugänglich gemacht werden kann. So stellen wir auch zu allen diesen relativen Werthschätzungen die relativen Güter. Sie haben auch ihre Schwächen und haben ihre Uebel an sich; aber mit

dem, was ihr Gedanke uns bezeichnet, steht es doch nicht ganz ebenso, wie mit jenen psychologischen Beurtheilungen. Denn mit ausdrücklicher Anerkennung eines höhern speculativen Maßstabes wird der Gedanke solcher relativen Güter gesetzt und dadurch werden wir zur vergleichenden Kritik ihres Werthes aufgefordert, welche uns zeigen soll, wie sie zu den andern relativen Gütern sich verhalten, was sie ihnen leisten, was sie von ihnen zu ihrer Ergänzung zu fordern haben, und das Ergebniß dieser Kritik soll sein, daß sie ihren Werth behaupten unter den übrigen Gütern als Bestandtheile des höchsten, ewigen Gutes, ihren Beitrag zur Erfüllung des Ganzen liefernd. Zu solchen relativen Gütern gehören nun auch die Pflichterfüllungen und die Tugendübungen. Sie schließen sich den übrigen Gütern an und können nur in der Verbindung mit ihnen den Werth behaupten, welchen sie für sich in Anspruch nehmen. Wenn man von dem guten, pflichtmäßigen Willen behauptet hat, daß er ohne alle Rücksicht auf seinen Erfolg seinen Werth habe, so widerspricht dies dem Begriff des Willens, welcher nur auf ein Zukünftiges gehen und in Bezug auf seinen Erfolg abgeschätzt werden kann (163). In der Pflichterfüllung soll das Individuum in sich den Willen entwickeln, durch welchen es für die Herstellung der sittlichen Ordnung sich und der übrigen Welt das Seinige leistet; ohne ihre Beziehungen zu dem, was außer ihr liegt, kann sie nicht gedacht werden; nur durch ihre zweckmäßigen, vernünftigen Beziehungen zu ihm hat sie ihren Werth. Ebenso ist es mit der Tugend. Ihre Fertigkeit wäre ohne allen Werth, wenn sie nicht dazu bereit wäre die Zwecke der Vernunft im Leben des Individuums, in seiner Seele, und in der sittlichen Ordnung der übrigen Welt auszuführen. Daher kann die Mannigfaltigkeit der Pflichten und der Tugenden nur aus der Mannigfaltigkeit ihrer Leistungen für die Zwecke oder Güter der Vernunft gezogen werden und das System der Pflichten und der Tugenden muß sich an das System der Güterlehre anschließen. Wer weiß, daß die Ethik die Lehre vom sittlichen Leben ist, daß sittlich nichts anderes heißt als vernünftig und vernünftig nichts anderes als zweckmäßig, wird sich der Folgerung nicht entziehen können, daß die Ethik in allen ihren Theilen von der Untersuchung der Zwecke oder Güter der Vernunft abhängig ist und daher als Güterlehre sich gestalten muß, wenn sie auf die Gründe, die Motive des sittlichen Lebens und Handelns vordringen will. Dadurch, daß nicht allein innerliches, reflexives Leben, sondern auch Handeln in den Gesichtskreis der Sittenlehre fällt, werden wir über den psychologischen Standpunkt in ihr hinausgetrieben; denn das Handeln geht auf das Aeußere als transitive Thätigkeit; dadurch kommen auch die äußern Güter in Betracht.

Wie sehr auch die Ethiker, welche nur Pflicht und Tugend zu loben fanden, vom Aeußern abzusehn strebten, das Handeln haben sie doch nicht gänzlich mit Stillschweigen unterdrücken können, wenn sie nicht auf völlige Zurückziehung von der Welt und innerliche Beschaulichkeit getrieben sein wollten; aber es blieb ihnen die Meinung übrig, daß nur das Handeln auf andere sittliche Wesen einen Werth habe; sie glaubten auf den sittlichen Verkehr unter den Menschen ihre Sittenlehre beschränken zu können. Dies ist der anthropologische Standpunkt, welchen wir in der Moral ebenso wenig, wie in der Philosophie überhaupt billigen können. Der Mensch und die sittliche Gesellschaft der Menschen lassen sich nicht ohne ihr Handeln auf die Natur denken; daß sie ihr sich anschließen und sie sich anpassen, gehört zu ihren sittlichen Aufgaben. Aber es hat einen verständlichen Sinn, wenn die Ethiker sich scheuten die Werke des Menschen in der unvernünftigen Natur, welche man mit dem Namen der leiblichen und der äußern Güter bezeichnet hat, in den Kreis der sittlichen Güter aufzunehmen. Sie sahen darin schlechthin nur Mittel, welche der Vernunft eine Zeit lang dienten, ihr aber doch nur äußerlich und fremdartig blieben und nicht als integrirende Bestandtheile des höchsten Guts betrachtet werden könnten. Sie haben daher auch den Namen der Glücksgüter erhalten, als wären sie nur Gaben des Zufalls, einer der Vernunft fremden Ursache. Diese Ansicht ist die Folge des Dualismus, welchen wir bestritten haben. Wir müssen gegen sie geltend machen, daß freilich wohl die Sitten der Menschen uns näher verwandt sind, als die übrige Natur, und daß wir daher in jenen leichter ein sittliches Werk erkennen, als in dem, was von dieser uns zum Guten angeeignet wird; aber für etwas uns völlig Fremdes dürfen wir auch weder den Leib noch die äußere Natur halten und die Güter, welche wir in ihnen schaffen, werden daher auch nicht als etwas anzusehn sein, was uns spurlos wieder verloren geht ohne seine Folgen im höchsten Gute zurückzulassen. Ein reines Glücksgut ist es doch nicht, wenn Uebung des Leibes uns Gesundheit und Gewandtheit schafft oder Reichthum der Mittel von uns erworben wird um unserm Willen Freiheit und Erfolg in seinen Handlungen zu sichern. Glück, sagen wir, gehöre zu allen diesen Werken, weil wir in ihnen nicht allein von uns abhängen; aber auch von unsern Tugenden und von dem sittlichen Verkehr mit andern Menschen gilt das, wenn auch in geringerm Grade, und der Grund des Glückes wird im Grunde des Zusammenhangs aller Dinge zu suchen sein, zu welchem auch wir gehören und in welchem unser Wesen gegründet ist. Ihn in unsern Werken mehr und mehr hervortreten zu lassen und zur Erscheinung zu bringen, daß wir seinen vernünftigen Zweck erkennen,

das ist die Aufgabe unseres sittlichen Lebens; sie schließt die Zufälligkeit der äußern Natur für die Vernunft aus und schließt die äußern Güter als Zwecke unseres vernünftigen Lebens in sich. Nichts wird uns dabei fremd bleiben dürfen, was der Verwendung der Natur zu ihrem letzten Zwecke angehört, und alles was ihr angehört, wird auch für das höchste Gut seinen Werth behaupten. Man hat der Güterlehre den Vorwurf gemacht, daß sie die Selbstsucht begünstige, indem sie nicht allein zur Pflicht und Tugend uns anhalte, sondern zum Gewinn leiblicher und äußerer Güter auffordere. Der Vorwurf ist ungerecht; denn sie erkennt alles das an, was gegen das selbstsüchtige Streben nach leiblichen und äußern Gütern, wie nicht weniger alles, was gegen die Vergänglichkeit zeitlicher Güter gesagt werden kann; gewiß sind alle diese Güter nichts werth, wenn sie nicht pflichtmäßig und mit Weisheit verwandt werden; die Güterlehre, welche alles nur als Bestandtheil des höchsten Gutes schätzt, kennt kein äußeres Gut, welches nicht zum Innern paßt, und kein zeitliches Gut, welches nicht der ewigen Ordnung sich anschließt; die Güter, nach welchen sie uns trachten lehrt, empfielt sie uns als solche, welche wir für uns erwerben sollen, das ist wahr; aber darin liegt kein Eigennutz; denn wir sollen sie nicht für uns allein und nicht für zeitlichem Genuß suchen. Der Egoismus, welcher im Streit gegen die Güterlehre angegriffen wird, ein Egoismus, welcher auf das ewige Heil des Individuums und der ganzen sittlichen Welt seine Absicht gerichtet hat, würde die wahre Sittlichkeit sein.

209. Die Vielheit der Güter, deren Zusammenhang die Güterlehre systematisch entwickeln soll, hat ihren Grund darin, daß wir das höchste Gut in seiner Einheit nur mittelbar betreiben und erkennen können. Denn nur in einer Vielheit besonderer Zwecke, welche dem allgemeinen Zwecke als Mittel sich unterordnen, bringen wir die sittliche Weltordnung, die Einheit des höchsten Gutes, zur Ausführung (195) und in derselben allmäligen Folge, in welcher das Gute verwirklicht wird, tritt auch das Ideal des Guten aus seiner unbestimmten Allgemeinheit heraus und veranschaulicht sich uns in lebendiger Erkenntniß. Es ist eine Reihe von Geschäften, in welchen uns das Gute zukommt und erkennbar wird; sie vertheilen sich an verschiedene Individuen und Kreise von Individuen und selbst die Natur, in welcher wir das individuelle Leben der Vernunft nicht zu erkennen vermögen, hat an der

Verwirklichung des Guten Antheil. Ueber diese Vertheilung der Arbeiten, in welcher das Gute uns zu anschaulicher Erkenntniß kommt, dürfen wir das höchste Gut nicht vergessen, weil alle Arbeiten ihren sittlichen Werth nur dadurch haben, daß sie es bezwecken. Von einer Vertheilung reden wir nur in Rücksicht auf das Ganze. Daher legt auch die gewöhnliche Meinung den Werken der getheilten Arbeit nur unter der Bedingung einen Werth bei, daß sie zum allgemeinen Besten beitragen. Darauf geht nun die Güterlehre aus zu zeigen, wie sie ein System bilden, welches zur vollendeten Ausführung gebracht das höchste Gut zum Ergebniß haben würde. Die Frage ist nur, wie dies System zur Erkenntniß, wenn auch nur annäherungsweise, gebracht werden könne, da der Begriff des höchsten Guts der Anschauung sich entzieht. Dazu giebt es nur ein Mittel, wie überhaupt für die Erkenntniß des Transcendentalen. In der Vielheit der weltlichen Dinge und ihres Werdens sollen wir den Zweck erkennen, welcher in ihnen sich verwirklicht (98). Wir können ihn in ihnen erkennen, weil sie auf ihren gemeinschaftlichen Zweck hinweisen. Dies zeigt sich in den Berührungspunkten, welche die verschiedenen Arbeiten unseres vernünftigen Lebens unter einander haben; denn sie weisen auf ihre gleiche Absicht hin. Die eine Arbeit fordert die andere zu ihrer Ergänzung. Von einander sich absondernd, in verschiedenen Richtungen verlaufend, zuweilen in Streit mit einander um den Vorrang, um die Herrschaft, können sie doch nicht von einander lassen und selbst ihr Streit beweist, daß sie auf einander eingehn und sich unter einander verständigen müssen. Die verschiedenen Richtungen, in welchen wir sie sehen, deuten auf einen weitern Verlauf derselben hin, welchen wir noch nicht sehen, von welchem sich aber abnehmen läßt, daß er alle nach einem Mittelpunkt führt; denn von verschiedenen Ausgangspunkten ausgehend convergiren sie in fortschreitendem Maße. Hierin liegt das Mittel zur Erkenntniß des höchsten Guts, soweit sie uns gegenwärtig vergönnt ist. Vergebens würden wir versuchen den Gedanken an das höchste Gut, welchen wir haben, in einem Begriff zu fassen, mit einem Namen zu bezeichnen. Dennoch haben wir ihn, aber nur im

Willen der Vernunft, welcher den Streit der verschiedenen Richtungen nur will um sie zu einigen. Nur in dem Kampf um die zeitlichen Güter der sittlichen Lebens können wir den ewigen Frieden des höchsten Guts hoffen. Das System der Güterlehre wird daher nur ausgeführt werden können in der Nachweisung, daß der Wille der Vernunft in seiner Entwicklung einseitigen Richtungen folgt, in einer jeden derselben aber auch der entgegengesetzten Richtung in die Hände und der Einseitigkeit entgegenarbeitet. Die Verschiedenheit der Richtungen liegt darin, daß die Vernunft von verschiedenen Ausgangspunkten, welche die Natur darbietet, in ihrem sittlichen Leben ausgeht. Daher wird der Eintheilungsgrund für die Güterlehre und ihr System in dem Verhältnisse liegen, in welchem die Vernunft zu der Natur steht.

In der Eintheilung der sittlichen Güter haben wir es mit dem sittlichen Leben zu thun. Nach der Regel der Logik muß der Eintheilungsgrund aus dem charakteristischen Merkmale des einzutheilenden Begriffs entnommen werden. Das charakteristische Merkmal des sittlichen Lebens ist, daß es von der Natur ausgeht um zur Vernunft zu gelangen. Die von der Natur gegebenen Anlagen, alle Mittel, welche die Natur bietet, sollen von der Vernunft zu ihren Zwecken verwendet werden. Daher ist der Eintheilungsgrund für die Güter des sittlichen Lebens aus dem Verhältnisse der Vernunft zur Natur zu schöpfen. Anders würde es sein, wenn die Güterlehre das System der Güter aus dem transcendentalen Begriff des höchsten Guts zu schöpfen hätte; dann würden sich aber auch die Glieder des Systems nur als fertige Besitzthümer der Vernunft darstellen, wärend wir sie nur als Zwecke des vernünftigen Lebens betrachten können. Wir haben den Begriff des höchsten Guts nicht fertig um aus ihm die besondern Güter ableiten zu können und wenn wir ihn fertig hätten, so würde eine solche Ableitung auch völlig müßig sein; denn jede wissenschaftliche Methode ist nur für die Entwicklung eines Gedankens, welcher noch nicht fertig ist. Daher läßt sich auch das Princip der Ethik oder der Güterlehre nicht in einem allgemeinen Begriff aussprechen und wie wir uns schon dagegen haben erklären müssen, daß ein allgemeiner Grundsatz an die Spitze der philosophischen Untersuchung gestellt werden sollte, so haben wir dies auch für die Ethik im Besondern geltend zu machen. Was wir schon früher gegen die Formeln gesagt haben, in welchen man den

Begriff des höchsten Guts zu bestimmen und dadurch einen Grundsatz für die Ethik zu gewinnen suchte (196 Anm.), können wir hier dadurch ergänzen, daß wir auf die Relativität der Güter hinweisen, welche in solchen Formeln aufgestellt werden. Wenn man die Seligkeit für das höchste Gut erklärt, so leuchtet ein, daß diese Formel dasselbe in ganz persönlicher Weise faßt. Wenn sie nicht dem Egoismus dienen soll, so muß dem Streben nach persönlichem Genusse der Seligkeit das Streben nach dem Gemeingut zur Seite gestellt werden. Beide einander entgegengesetzte Richtungen müssen sich im Streben nach dem höchsten Gut in Gleichgewicht setzen und keine von beiden darf in irgend einem Momente des sittlichen Lebens fehlen, sonst würde der innere Zwist des Bösen vorhanden sein. Wenn man über das Streben des Individuums nach der Seele Seligkeit das Streben nach Gemeingut vergißt, so läßt sich damit die Beruhigung bei der Verdammung der gesammten übrigen Sünderwelt vereinigen. Wenn man über das Streben nach dem Gemeingut das Heil der eigenen Seele vergißt, wird man zu der Selbstaufopferung geführt, welche für den Genuß des Gemeinguts kein Subject übrig behält. Beide einseitige Gesichtspunkte führen in gleicher Weise zu fehlerhaften Abstractionen. Nur in der Verbindung der beiden einander entgegengesetzten Bestrebungen des Gemeinsinns und der Aneignung seiner Werke, welche einander durch den ganzen Verlauf des sittlichen Lebens durchdringen sollen, kann der Gedanke gefunden werden, welcher von diesen einseitigen Abstractionen befreit und die concreten Träger des sittlichen Lebens wiederherstellt, die Individuen als Glieder eines untheilbaren Reiches der Zwecke, welches auf ewigem Grunde beruht. Das Streben dieser Glieder geht nur nach entgegengesetzten Richtungen, weil sie in der Natur den Anknüpfungspunkt ihres Lebens finden, auseinander gehalten durch die Bedingungen der Natur, von verschiedenen Standpunkten, welche die Natur ihnen gegeben hat, nach einem gemeinsamen Zwecke strebend; dadurch zerstreuen sich ihre Aufgaben und jedes Individuum hat in seiner besondern Weise die Natur sich und der Gemeinschaft der Vernunft anzubilden oder sie in sich und für die Gemeinschaft der Vernunft abzubilden; diese Zerstreuung führt zur Zersteuung der Interessen und giebt Veranlassung zu ihrem Streit. Hieraus gehen denn auch die verschiedenen Ansichten über den Zweck des sittlichen Lebens hervor; denn jeder muß es von seinem Standpunkte aus zu begreifen suchen. Nur in dem Maße, in welchem die entgegengesetzten Richtungen des Lebens unter einander sich ausgeglichen haben, läßt sich auch eine Ausgleichung dieser Ansichten gewinnen. Von dem sittlichen Sinne des Individuums hängt seine sittliche Ansicht, von dem sittlichen Sinne

der Zeit hängt die sittliche Ansicht der Zeit ab. Das Maß der sittlichen Entwicklung bestimmt die Weite der Aussicht in das System der Güter; das Maß, in welchem der Streit unter den entgegengesetzten Richtungen des sittlichen Lebens geschlichtet ist, bestimmt den Grad der Harmonie in der Durchführung dieses Systems. Das Alterthum, welches über nationale Vorurtheile sich noch nicht erhoben hatte, konnte auch die Güter der allgemein menschlichen Bildung nur von nationalen Gesichtspunkten aus beurtheilen. Die Güter des Stats und der Kirche bleiben solange ununterschieden, als beide in der Vermischung ihrer Rechte liegen. Die Zeiten des Mittelalters, in welchen Kirche und Stat in Streit über ihre Rechte sich entzweit hatten, waren nicht fähig unparteiisch über die Güter zu urtheilen, welche sie der Vernunft bringen sollen. So werden wir im Allgemeinen das System der Güterlehre abhängig machen müssen von einer harmonischen Bildung, welche den Geschäften des sittlichen Lebens nach allen Seiten zu ihren Werth zu bestimmen weiß, und nur nach dem Grade der Entwicklung, welchen sie erreicht haben, und der Einigkeit, in welcher sie unter einander leben, werden wir auch hoffen können das Verhältniß ihrer Glieder richtig zu würdigen. Das Ideal der Vernunft, welches die Philosophie im Auge hat, läßt uns zwar einen Blick in die Zukunft werfen; aber weit reicht er nicht, sehr unbestimmt sind die Umrisse der Erfindungen, der Werke, zu welchen er antreiben möchte, und an das, was vorliegt in der Erfahrung, muß er sich anschließen, wenn er die Praxis des sittlichen Lebens zu berücksichtigen hat. Nur dadurch wird sich die philosophische Güterlehre vor dem Urtheil des Praktikers auszeichnen können, daß sie ihr Urtheil nicht von einem besondern Geschäfte des sittlichen Lebens und von einer so eben vorliegenden Aufgabe abhängig macht, sondern alle Seiten des Zweckmäßigen bedenkt und die Anfänge des Guten, welche zu allen Zeiten gelegt worden sind, welche auch noch in ihren Folgen fortleben, der sorgfältigen Pflege empfiehlt.

210. Das Verhältniß der Vernunft zur Natur ist für jedes Individuum ein anderes, aber doch für das sittliche Leben nach einem allgemeinen Gesetze zu bestimmen. Denn der Endpunkt desselben, das höchste Gut, ist die sittliche Ordnung der Welt, welche als Gemeingut allen Individuen in gleichem Grade zu Gute kommen soll; der Ausgangspunkt desselben aber ist zwar für ein jedes Individuum ein anderer und führt daher auch verschiedene Wege des sittlichen Lebens in der Be-

ftbergreifung der Güter herbei, wird aber doch auch von dem allgemeinen Gesetze der Weltordnung bestimmt und ist angelegt auf das gemeinsame Ziel der schließlichen Ordnung; das sittliche Leben daher, welches in der Mitte zwischen beiden Punkten liegt, wird in der Ausbildung der sittlichen Güter eine Convergenz der verschiedenen Richtungen zeigen müssen, welche einem allgemeinen Gesetze folgt, einem allgemeinen Zwecke dient und daher jeder Vernunft zugänglich ist; in der Mitte des Lebens aber, welcher unsere Wissenschaft angehört, läßt sie sich nur in ungenügender Weise begreifen und das Maß unseres Verständnisses derselben wird abhängig sein theils von den Naturbedingungen, welche uns gegenwärtig nur in einem beschränkten Kreise zu einer engern Gemeinschaft der sittlichen Güter gelangen lassen, theils von dem Grade der sittlichen Bildung, welchen wir in diesem Kreise erreicht haben. Was den ersten Punkt betrifft, so haben wir schon bemerken müssen, daß wir nur im Kreise der Menschheit die Gesetze des sittlichen Lebens uns veranschaulichen können (192). Wir müssen, was den zweiten Punkt betrifft, hinzufügen, daß wir auch unter den Menschen die Gemeinschaft der sittlichen Güter nur so weit uns veranschaulichen können, als sie von der Stufe der gegenwärtigen Bildung erreicht ist und wir zu der Höhe dieser Stufe uns erhoben haben. Eine jede Zeit wird ihre sittliche Aufgabe in ihrer besondern Weise sich zu veranschaulichen haben; ein jeder Mensch muß seine eigene Sittenlehre sich ausbilden, soweit es in ihr darauf abgesehn ist den sittlichen Vorschriften ihren bestimmten Gehalt zu geben und sie auf erreichbare Zwecke anzuwenden. Die individuelle Verschiedenheit der Standpunkte für die handelnden Menschen und die Beweglichkeit des Lebens verstattet es nicht, daß die sittliche Weltansicht von den Gütern, nach welchen wir zu streben haben, in allen Menschen und zu allen Zeiten in gleicher Weise sich gestalte, und indem wir dies zugestehn müssen, haben wir nur davor uns zu hüten, daß hierüber das Ideal der Einigung aller sittlichen Bestrebungen und aller Lehren über sie nicht übersehen werde. Nur dadurch können wir sie uns veranschaulichen, daß wir auf die Convergenz der Richtungen im

sittlichen Leben der Menschen achten. In ihr bildet sich auch die Uebereinstimmung der Individuen über das Gesetz des sittlichen Lebens aus und mit ihr zugleich ein Gemeingut, an dessen Entwicklung und Besitz ein jeder Einzelne seinen Theil haben will; denn die friedliche Uebereinstimmung der Menschen in ihren sittlichen Ueberzeugungen ist selbst ein Gemeingut und treibt zu weiterer Ausbildung der Gemeingüter. So zeigt uns die Convergenz der Richtungen in anschaulicher Weise auf das allgemeine höchste Gut hin, welches in ihr im Werden begriffen ist. Das Leben muß uns das Wesen veranschaulichen; das Leben der Menschheit oder, wie wir zu sagen pflegen, ihre Geschichte, in verschiedenen, oft mit einander zwiespältigen Richtungen verlaufend, muß uns erkennen lassen, wie seine Entwicklungen einen gemeinsamen Zweck in verschlungenen Windungen aufsuchen. Die Geschichte der Vernunft, welche wir nur in der Geschichte der Menschen zu verfolgen in Stande sind, zeigt uns in der Erfahrung die Vorgänge des sittlichen Lebens und giebt den Inhalt für die Formen ab, in welchen wir es nach philosophischen Grundsätzen zu beurtheilen haben. Unsere bisherigen Untersuchungen haben sich mit diesen Formen beschäftigt; sie würden aber leer bleiben, wenn wir ihnen keine Anwendung zu geben wüßten auf die Beurtheilung des wirklichen sittlichen Lebens, wie es in der Geschichte der Menschen uns vorliegt. In ihr haben wir Gutes und Böses zu unterscheiden und nachzuweisen, wie die Güter der Vernunft gesetzmäßig fortschreitend sich ausbilden. Erst in dem Bestreben die philosophischen Formen der sittlichen Beurtheilung dazu geschickt zu machen die Mannigfaltigkeit des vernünftigen Lebens zu einer zusammenhängenden Uebersicht zu bringen und zu zeigen, wie es die von der Natur gegebenen Stoffe zu seinen Zwecken verwendet, kommt das System der Güterlehre zu Stande. Es ist dabei aber auch nicht zu vermeiden, daß empirische Rücksichten sich einmischen. Die Ethik gehört den Anwendungen der philosophischen Grundsätze auf die Erfahrung des sittlichen Lebens unter den Menschen an und hat auf die besondere Natur und Stellung des Menschen zur Welt vielfältige Rücksichten zu nehmen. In solchen An-

wendungen neigt sie sich der wissenschaftlichen Meinung zu und strebt nach dem höchsten, was die Wissenschaft leisten kann; aber auch die größten Gefahren sind hiermit verbunden, weil das philosophische Ideal mit der empirischen Wirklichkeit sich nicht deckt und die Verbindung beider daher die Versuchung mit sich führt das eine und die andere zu entstellen um sie mit einander möglichst in Uebereinstimmung zu setzen. Man sieht, daß hieraus Fehler hervorgehen würden, welche nach entgegengesetzten Seiten schwanken. Nur dadurch lassen sie sich vermeiden, daß man den Bereich der philosophischen und der empirischen Methode richtig zu schätzen und dadurch das Verhältniß der Ethik zur Geschichte der Vernunft richtig zu bestimmen weiß.

Die Begriffe der Pflicht, der Tugend, des relativen Guts sind nur formaler Bedeutung; sie geben die Kategorien der moralischen Wissenschaften ab. Ihr Entsprechendes haben sie in den Kategorien der Metaphysik und in den methodischen Begriffen für die Naturerklärung. Die pflichtmäßige Handlung trifft das Leben, die tugendhafte Fertigkeit den Charakter und also das Wesen der Substanz, wie auf den ersten Blick einleuchtet; auch darüber wird nicht leicht Zweifel sein können, daß die äußern Verhältnisse im sittlichen Reiche, auf welche Pflicht und Recht hinweisen, analog sind dem mechanischen Verhalten der natürlichen Substanzen zu einander und die sittlichen Kräfte der Tugend den natürlichen Kräften der dynamischen Naturerklärung. Dagegen dürften Zweifel sich erheben gegen die weitere Durchführung des Vergleichs. Die letzte Kategorie für die Erklärung der Erscheinungen aus ihren realen Gründen ist die Wechselwirkung; mit ihr scheint das System der Güter nichts gemein zu haben. Aber wir haben auch schon an den formalen Begriffen der Physik ein Beispiel gesehn, wie sehr die Kategorien in ihrer Beziehung auf besondere Gebiete der Wissenschaft ihre Gestalt verwandeln und dies Beispiel leitet uns in geradem Wege auf die Zurückführung der Kategorie des relativen Gutes auf die Wechselwirkung. Denn wir haben auch in der sogenannten teleologischen Naturerklärung die Wechselwirkung versteckt gefunden (121) und die Teleologie weist auf Zwecke oder Güter hin. Man wird aber dabei den Unterschied nicht übersehen können, daß die Natur bei Mitteln stehn bleibt, das sittliche Leben wirkliche Zwecke erreicht. Abgesehn von dieser Analogie, werden wir in der Verwendung der Kategorie der Wechsel-

wirkung für die Betrachtung des Sittlichen daran zu denken haben, daß jede Wechselwirkung ein Werk des Lebens bezeichne, daß aber die Werke des sittlichen Lebens Zwecke oder Güter sind, relative Güter, wie wir gesehn haben, welche nicht als Werke der reinen Vernunft, sondern nur des vernünftigen Individuums in seiner Wechselwirkung mit der Natur gedacht werden können. Der Schein, als wenn der Begriff des sittlichen Guts nicht auf den Begriff der Wechselwirkung beruhte, hat nur darin seinen Grund, daß man dasselbe als ein fertiges Besitzthum sich dachte, nicht als ein im Werden Begriffenes. Dieser Ansicht muß man aber von vornherein sich entschlagen, wenn man den Unterschied festhalten will zwischen dem, was die Vernunft gut oder zweckmäßig in der Natur findet, und zwischen dem, was sie als ein sittliches Gut in ihrem Leben erwirbt. Alle sittliche Güter sind Werke der Vernunft; auch die Güter, welche die Natur bietet, muß die Vernunft in ihrem Leben sich aneignen um sie zu wahren Gütern zu machen. Darin übersteigt nun die Ethik die Grenzen der Physik und ihrer Kategorien, daß sie wahre Zwecke erkennt und zeigt, wie die Vernunft sie ergreift, indem sie die Güter, welche die Natur ihr vorbereitet hat, zu unvergänglichen Besitzthümern ihres Lebens macht. Sie wendet sich dadurch dem Ewigen zu, dem Transcendentalen, und der Gebrauch der Kategorien in ihr nimmt daher auch eine transcendentale Bedeutung an. Durch diese ihre Richtung auf die ewigen Güter darf man sich aber nicht verleiten lassen ihren Zusammenhang mit dem zeitlichen Leben außer Augen zu setzen. Ihre Güter bleiben immer noch Mittel im Fortgang der Entwicklung; in ihnen hat die Vernunft etwas erreicht, was sie nicht wieder verlieren soll, aber nur in fortwährender Besserung kann es behauptet werden und bewährt es seinen Werth. Wenn man diesen Zusammenhang der ethischen Güter mit dem Werden der weltlichen Dinge aufgäbe, würde man die Anwendung der formalen Begriffe der Ethik auf ihren Stoff verlieren. Die methodischen Begriffe der Ethik, mit welchen wir uns bisher beschäftigt haben, sollen zur methodischen Ordnung des gegebenen Stoffs verwendet werden und den Stoff bieten die Erscheinungen; die Methode gehört dem Leben, dem Fortschreiten in der Entwicklung an; die Erscheinungen der Natur geben für sie den Anknüpfungspunkt ab. So schließt sich die Methode der ethischen Forschung an Naturprocesse an, wie das sittliche Leben selbst. Wenn die Ethik dieses Leben begreifen will, muß sie es in seiner Wechselwirkung mit der Natur zu erkennen suchen, wie es die Processe der Ernährung, des Wachsthums, der Fortpflanzung, der Empfindung, der willkürlichen Bewegung, des ganzen sinnlichen Lebens in sich aufnimmt und in sich zu zweckmäßiger Ordnung

verarbeitet, wie es seine Macht ausbreitet über die äußere Natur und auch in ihr das Zweckmäßige herzustellen bemüht ist. In einer solchen Wechselwirkung gedeihen die Güter der Vernunft und in ihr müssen wir sie zu begreifen suchen, indem wir den Stoff für die Anwendung der ethischen Grundsätze in der Geschichte der Vernunft aufsuchen. Wir finden sie nur in der Geschichte der Menschen. Dieser Theil unserer wissenschaftlichen Untersuchungen beschäftigt sich mit den natürlichen Processen des menschlichen Lebens nur nebenbei, nur sofern sie Bedingungen des sittlichen Lebens sind; die Werke der Vernunft zu erforschen ist seine Aufgabe. Es versteht sich, daß wir hierbei die Geschichte der Menschen im weitesten Umfange zu fassen haben. Die politische Geschichte würde dieselben nur zum kleinsten Theil vertreten können. Der Stat ist nur mitzuzählen unter den Werken der sittlichen Bildung, welche die Vernunft betreibt. Wenn die politische Geschichte lange den Vorrang behauptet hat unter den Untersuchungen, welche das Werden der sittlichen Bildung geschichtlich zu verfolgen suchten, so läßt sich dies nur erklären vermittelst einer genauern Untersuchung über das Verhältniß der Culturelemente zu einander und es zeigt sich hierin, daß dem Gange der geschichtlichen Forschung auch die Beurtheilung dieses Verhältnisses zur Seite gegangen ist. Ohne eine solche Beurtheilung würde man an keine Geschichte der Vernunft gehen können; Gutes und Böses für die Zwecke der Vernunft überhaupt müssen in ihr unterschieden werden. Daher ist auch im Fortschreiten der geschichtlichen Untersuchung erkannt worden, daß die Geschichte der Menschen zur Culturgeschichte sich erweitern muß, wenn sie ihrem Zwecke genügen soll. Die Culturgeschichte also zeigt das von der Seite der Erfahrung, was die Ethik von philosophischer Seite untersuchen soll. Sie ist der Gegenstand, für welchen die Ethik die leitenden Grundsätze abgeben und welcher der Ethik ihre Beispiele liefern soll. Daher hat man mit Recht gesagt, die Ethik sei die Lehre von den Principien der Geschichte. Erst dadurch, daß man ihr in den Gemeingütern der Cultur einen umfassenden Gegenstand der Betrachtung giebt, verliert sie das Kleinliche, welches die sittlichen Vorschriften annehmen müssen, solange sie nur mit dem Privatleben sich beschäftigen. Nur eine Zeit, in welcher die öffentlichen Interessen verschrumpft sind, kann mit einer Ethik sich begnügen, welche nur die Pflichten und Tugenden des Privatmanns bedenkt. Erst dadurch, daß man die allgemeinen Güter der Menschen zu Beispielen für das macht, was die Vernunft betreibt, kann man sich veranschaulichen, daß ihre Werke nicht nur vergängliche Mittel, sondern Zwecke ewiger Dauer im Auge haben. Denn was der einzelne Mensch für sich auf Erden schafft, ist nur

kurze Zeit sein; der Tod entreißt es ihm oder läßt ungewiß, was davon ihm bleiben werde; aber was er für die sittliche Bildung der Menschen, für ihre Macht über und für ihre Einsicht in die Natur geschaffen hat, das bleibt bei seinem Geschlechte als Grund weiterer Erfolge. Nicht gar zu schwer würde es fallen die Werke der Vorzeit nachzuweisen, welche noch jetzt unter uns leben, obgleich ihre Urheber längst unserm Gesichtskreise entrückt sind, obgleich selbst ihr Name entstellt oder verschollen sein mag. In der Culturgeschichte haben wir es weniger mit dem einzelnen Menschen zu thun als mit den Werken ihrer Gesammtheit; jene geben nur vorübergehende Erscheinungen in ihr ab, diese dagegen sollen uns bezeugen, wie in verschiedenen Richtungen auf dasselbe Ergebniß hingearbeitet und an Gütern fortgearbeitet wird, deren Vollendung und Einigung zu einem Gesammtwerke das unvergängliche Ziel der menschlichen Vernunft bleiben soll. Hierin zeigt sich ein großartiges Object der ethischen Betrachtung; wir lernen daran Vergängliches und Bleibendes in den menschlichen Bestrebungen, Schein und Wahrheit unterscheiden. Aber es zeigt sich hierin auch das Verführerische für die Bestrebungen, welche Empirisches und Philosophisches zu verbinden suchen. Wenn in der Culturgeschichte der einzelne Mensch über sein Werk für das Gemeingut vergessen wird, tritt es deutlich zu Tage. Der Geschichte, welche aus besondern Thatsachen der Erfahrung sich auferbaut, steht es nicht an das Einzelne zu verachten; nur weil sie es nicht erschöpfen kann in allen seinen Einzelheiten, wendet sie sich in ihrer Ueberlieferung allgemeinen, abstracten Vorstellungen der Gesammtergebnisse zu. Um einen Zusammenhang in diesen zu finden giebt sie die Betrachtung des einzelnen Menschen und seiner sittlichen Zwecke auf, weil sie die Fortführung derselben nur durch die kurze Strecke seines irdischen Lebens begleiten kann; der Tod bricht den Faden ab und der einzelne Mensch scheint nur eine verschwundene Erscheinung zu sein. Die Geschichte sieht sich zu diesen Abstractionen nur gezwungen durch die Schranken der Erfahrung; wenn aber die Philosophie zu ihr tritt um ihren formalen Begriffen Anwendung auf das Concrete zu geben, so naht die Versuchung in ihnen nicht einen Nothbehelf der beschränkten Erkenntniß zu sehn, sondern ein Werk des Verstandes, weil ihre Allgemeinheit ihnen eine Aehnlichkeit giebt mit den formalen Begriffen der Philosophie. Es gehört dies zu den Vermischungen der verschiedenen Gebiete in der systematischen Anordnung unserer Gedanken, vor welcher wir schon im Allgemeinen gewarnt haben (79 Anm.). Die Gefahr in sie zu verfallen ist nirgends größer als in der Ethik und in der Geschichte der Vernunft, weil das sittliche Urtheil beständig an geschichtlichen Beispielen sich nährt und die Ge-

schichte der Vernunft keinen Schritt thun kann ohne nach allgemeinen Grundsätzen zu loben und zu tadeln mittelbar oder unmittelbar. So kann es scheinen, als wenn die Geschichte nur eine Moral in Beispielen oder als wenn die Moral nur eine Abstraction aus der Geschichte wäre. Vor beiden Klippen haben wir uns zu hüten. Sie haben zu Irrthümern geführt, welche sehr allgemein in der Meinung verbreitet sind und eine genauere Prüfung fordern.

211. Die Geschichte ist von ältester Zeit her zu einer Moral in Beispielen benutzt worden, schon in der sagenhaften Behandlung derselben, in welcher Heroen- und Helden als Muster übermenschlicher Tugend gefeiert werden, denen andere Scheusale der Bosheit und der thierischen Natur als abschreckende Beispiele zur Seite treten, damit dem Lichte der Schatten nicht fehle. So wird in der gewöhnlichen Meinung noch immer an der Geschichte fortgedichtet. Die Parteilichkeit erhebt ihre Helden bis zum Himmel, an ihren Gegnern läßt sie nichts Gutes. Wie zwei Reiche des Lichtes und der Finsterniß stehen die Parteien einander entgegen. In ihrer Ueberlieferung führen die Alten der Jugend musterhafte Beispiele der Tugend, abschreckende Beispiele des Lasters vor. Dies ist die pädagogische Benutzung der Geschichte, welche nicht ihre Wahrheit, sondern nur ihre moralische Wirkung will. Sie ist zu der Meinung gekommen, daß die Geschichte zu nichts anderm tauge als Beispiele zur Nachahmung und zur Warnung aufzustellen. Es werden dadurch Ideale der Vernunft in sie hineingetragen, welche ihre Verwandtschaft mit den Idealen der Philosophie nicht verleugnen können. Doch treten sie nur in vereinzelten Beispielen auf. Die Philosophie kann ein solches fragmentarisches Verfahren nicht billigen; sie wird es in methodischem Zusammenhange durchzuführen suchen müssen. Hierauf geht die philosophische Construction der Geschichte aus, wie sie von der absoluten Philosophie unternommen worden ist. Sie will die ganze Geschichte der Menschheit als ein Beispiel benutzen, wie die Vernunft musterhaft sich entwickelt hat und wir nach diesem Muster uns bilden sollen. Die Menschheit ist ihr Held, welcher siegreich durch alle Kämpfe des Lebens hindurchgeht

werbend um den höchsten Preis der reinen Vernunft. Sie betrachtet den Lauf der ganzen Geschichte wie das Leben eines Mannes; die einzelnen Menschen sind ihr nur Werkzeuge der Vernunft in der Vollführung ihrer Werke, die Perioden der Geschichte nur Stufen in der Laufbahn ihres siegreichen Helden. Der einzelne Mensch muß dieselbe Bahn durchlaufen; er soll die Menschheit sich zum Muster nehmen. Dasselbe Verfahren herscht hierin wie in der populären Verwendung der Geschichte zu Beispielen für die Moral, nur daß es mehr verallgemeinert und weniger von der Phantasie als vom grübelnden Verstande gehandhabt wird. Dieselben Entstellungen der Geschichte, Verschönerungen und Verstümmelungen, sind daher auch beiden Arten die Geschichte als Beispiel zu benutzen gemein; von der Construction der Geschichte werden sie nur mit größerer Consequenz und daher in stärkerem Maße herbeigezogen. Es ist schon gezeigt worden, daß die Philosophie nicht zum absoluten Systeme des Wissens taugt; die Geschichte in ihren Besondernheiten kann sie nicht construiren (40 Anm.); wenn sie dieselbe zu einem Beispiele der rein sittlichen Entwicklung zu machen sucht, so muß sie verschweigen, was ihrem Ideale von der Geschichte zuwiderläuft, und ergänzen, was ihm nicht volles Genüge leistet. Beide Weisen die Geschichte als Beispiel zu benutzen, die populäre und die philosophische, möchten vergessen machen, daß die Geschichte nicht bloß Beispiel ist und nicht reines Beispiel, weder im Einzelnen noch im Ganzen. Das ist ihr Irrthum. Der einzelne Mensch ist nicht bloß Beispiel, sondern ein Glied in der Kette der Dinge; er ist nicht reines Beispiel weder im Guten noch im Bösen, sondern im Laufe der Dinge den Schwankungen des Werdens unterworfen. Dasselbe gilt von der ganzen Menschheit; man würde sie zur allgemeinen Vernunft stempeln müssen, wenn man in ihrer Geschichte das reine und unbedingte Beispiel der sittlichen Entwicklung sehen wollte. Durch diese Verallgemeinerung würde man sich auch des Besten berauben, was die empirische Forschung bietet, der Erkenntniß concreter Dinge, welche wir in den moralischen Wissenschaften ebenso wenig

entbehren können wie in allen andern Gebieten der Wissenschaft.

Das populäre Verfahren in der Geschichte Beispiele für die Moral aufzusuchen gehört dem unbefangenen Dogmatismus an, die Construction der Geschichte dem absoluten Dogmatismus. Im Werden der philosophischen Betrachtungen über die Geschichte werden auch noch mittlere Grade zwischen beiden vorkommen. Daß in ihnen nichts Wahres wäre, wird sich am wenigsten da behaupten lassen, wo sie, wie in solchen mittlern Graden, nach der einen Seite zu nicht ohne wissenschaftlichen Zusammenhang, nach der andern Seite zu nicht ohne Mäßigung auftreten. Es wird sich auch schwerlich verkennen lassen, daß die philosophische Construction der Geschichte aus Versuchen einer solchen mittlern Haltung hervorgegangen ist. Wenn man darauf ausgeht den Gang der Culturgeschichte zu begreifen, so heftet sich unwillkürlich der Blick auf die hervorstehendsten Leistungen der Völker und der Zeiten. Dies ist um so weniger zu tadeln, je enger es sich anschließt an das rein empirische Verfahren der Geschichte, welches auch nur die hervorragendsten charakteristischen Züge der Personen, die leitenden Personen, die wichtigsten Völker in ihre Ueberlieferungen aufnehmen kann. Zu einer weiter schreitenden Abstraction führt es aber, wenn alsdann in den mittlern Graden des Dogmatismus Völker und Zeiten nach solchen hervorstechenden Zügen schlechthin charakterisirt und uns als Muster vorgehalten werden, wenn man z. B. in den Griechen nur das Ideal der Kunst, in den Römern nur das Ideal der Politik, in der apostolischen Zeit das Ideal der kirchlichen Frömmigkeit dargestellt findet. Dies steht der philosophischen Construction der Geschichte ganz nahe; von ihm ist nur ein kleiner Schritt bis zu der Entstellung der Geschichte, welche das Kleine groß macht und das Bedeutendste für unbedeutend erklärt. Die Construction der Geschichte hat diesen Schritt zu thun nicht gezögert; von Personen und Begebenheiten, deren Bedeutung sie nicht zu construiren wußte, hat sie erklärt, sie wären unbedeutend und so gut wie nicht dagewesen. Dies beseitigt das wahrhaft Belehrende in der Geschichte, das Concrete ihres Zusammenhangs, welcher auch das Kleinste beachtet wissen will. Ohne Zweifel ist es ein Beweis unwissenschaftlicher Denkweise, wenn man auch nur das Kleinste für unbedeutend erklärt; denn im Zusammenhange hat alles Bedeutung; aber gar zu ernsthaft sind auch wohl solche Erklärungen nicht zu nehmen. Wenn man sie auf das mittlere Maß eines sich beschränkenden Dogmatismus herabsetzt, dann bleibt die Wahrheit zurück, welche wir auch diesen Versuchen die Geschichte vom sittlichen Standpunkte aus zu begreifen

nicht ganz absprechen dürfen. Sie drängt darauf, daß nicht alles in den Ueberlieferungen der Geschichte von gleicher Bedeutung ist, daß wir nach dem Maße unseres beschränkten Verständnisses das Bedeutendere aus dem weniger Bedeutenden herauslesen müssen um eine verständliche Uebersicht über die Bedeutung des Ganzen zu gewinnen. Ohne Zweifel eröffnet uns die Geschichte der Culturvölker auf der Höhe ihrer Bildung ungleich mehr von den Zwecken der Vernunft als die Geschichte der sogenannten Naturvölker; ebenso ist es mit den Helden der Culturgeschichte im Vergleich mit der Menge des Volkes, welche die Geschichte ohne Namen läßt. Nur die Spitzen, welche den Gang der Cultur wie in großen heroischen Zügen gewahr werden lassen, sammelt die Philosophie der Geschichte und sucht sie zu einem begreiflichen Ganzen zusammenzufassen; damit arbeitet sie an einem Werke, welchem sich niemand entziehen kann ohne das Verständniß der traditionellen Entwicklung unserer gegenwärtigen Cultur aufzugeben. Zu Irrthümern wird man dabei leicht kommen können und kommen müssen, wenn man das Werk in strenger Methode erschöpfen zu können meint.

212. Der Ansicht, welche in der Geschichte eine Moral in Beispielen sieht, haben wir die Ansicht entgegengesetzt, daß die Moral nur eine Abstraction aus der Geschichte sei. Die erstere geht von der Moral aus und sucht in der Geschichte nur Veranschaulichung und Bekräftigung ihrer allgemeinen Lehren; die andere hebt mit der Geschichte an und findet in der Moral nur Ergebnisse ihrer Erfahrungen. Jene also wendet sich dem Rationalismus zu, diese dem Empirismus und würde mit dem Sensualismus enden, wenn die sittliche Erfahrung nicht zu deutlich zeigte, daß in ihr noch etwas anderes zur Sprache kommt als der sinnliche Eindruck. Der Empirismus ist eine weitverbreitete Theorie; auch in der Moral hat er sich geltend gemacht, indem man das allgemeine Beispiel, den allgemeinen Gebrauch im sittlichen Handeln und die allgemeine Gewohnheit zum Beweise aufrief für das, was alle als gut und recht anerkennen sollten. In derselben Richtung beruft sich die gewöhnliche Meinung zur Rechtfertigung der Handlungen auf den allgemeinen Gebrauch; das Sittliche scheint ihr nichts anderes zu sein, als was die allgemeine Sitte bisher in Uebung gebracht und bewährt hat; die Jun-

gen sollen den Alten folgen lernen; das Beispiel der Vorfahren soll die Richtschnur für das sittliche Urtheil abgeben. Doch würden diese Maximen schwerlich das Gewicht gewonnen haben, welches ihnen zugefallen ist, wenn nicht auch besondere moralische Wissenschaften ihnen Beifall zugewendet hätten. Nicht allein, was der empirischen Herleitung unbedingter Grundsätze im Allgemeinen entgegensteht, wendet sich auch gegen die allgemeinen Theorien des Empirismus in der Moral, sondern noch besondere Bedenken gegen sie fließen daraus, daß man im sittlichen Urtheil nicht allein zu billigen, sondern auch zu tadeln hat, was die Erfahrung in allgemeiner Uebung vorfindet. Nicht alles also, was empirisch feststeht, läßt sich zum Beispiel und zur Regel für das sittliche Handeln benutzen; die Vernunft muß sich die Prüfung des Guten und des Bösen vorbehalten. Aber in den moralischen Wissenschaften hat sich das Urtheil über Gutes und Böses schon geläutert und an der Hand der Erfahrung zu allgemeinen Grundsätzen ausgebildet. Sie haben die Beispiele zur Ermahnung und Abschreckung gesammelt, welche uns im sittlichen Leben leiten sollen; die guten und die bösen Gewohnheiten haben sie unterscheiden lernen an ihren Folgen. Dies Verfahren der besondern moralischen Wissenschaften, welches sich anschließt an die Vorbildungen der gewöhnlichen praktischen Meinung, hat das bestätigt, was in dieser der Gewohnheit und der Sitte der Vorfahren von heiligem Ansehn beizuwohnen pflegt. Wenigstens in einzelnen Gebieten des sittlichen Lebens ist daraus die Ueberzeugung erwachsen, daß wir aus der Ueberlieferung der frühern Zeiten das Sittengesetz entnehmen könnten, welches wir mit heiliger Ehrfurcht zu beobachten hätten und welches ausreichen würde uns alle Wege unseres sittlichen Wandels zu zeigen. Dadurch ist ein Netz von althergebrachten und durch ihr Alterthum geheiligten Vorschriften über unser ganzes sittliches Leben gebreitet worden. Die Gesetze, welche hieraus geflossen sind, hat man mit dem Namen der positiven Gesetze bezeichnet. Die natürlichen, d. h. von der Vernunft ausgehenden Gesetze für das sittliche Handeln sind alsdann von den Wissenschaften der positiven Gesetze auch nur als Abstractionen betrachtet worden,

welche aus der Erfahrung der allgemein gebilligten Uebung entnommen worden wären. Daß nun solche positive Gesetze ihre Vorzüge haben vor den Gesetzen der Vernunft, wird sich nicht leugnen lassen. Denn sie dringen tiefer in das Einzelne ein und geben daher bestimmtere Vorschriften, weil sie den Besonderheiten der Erfahrung sich anschließen. Wir werden daher auch nicht der Meinung beistimmen können, welche die positiven, der Geschichte entnommenen Sittenlehren für entbehrlich hält und das positive Gesetz, in welcher Sphäre des Lebens es auch sein möchte, durch das reine Vernunftgesetz verdrängen zu können glaubt. Die Erfahrung früherer Zeiten, das wohlgeprüfte Beispiel der Geschichte, was die Sitten der Vorfahren bewährt und geheiligt haben, was von der sittlichen Bildung früherer Geschlechter uns überliefert worden ist, soll nicht unbenutzt an uns vorübergehn. Hieraus aber wird doch nicht gefolgert werden dürfen, daß unser Urtheil über das Sittliche nur aus der Erfahrung fließe und die Ethik nur eine Abstraction aus der Geschichte sei. In der Prüfung des Guten und des Bösen, wie es in der Geschichte gemischt vorliegt, leiten uns allgemeine Grundsätze, welche auch die weiteste Erfahrung zu begründen außer Stande sein würde. Sie fließen aus den Forderungen der Vernunft. Von allem, was die Geschichte uns zeigt, werden diese Forderungen nicht gedeckt. Die vergangenen Zeiten haben löbliche Beispiele, Sitten, Gebräuche und Gesetze uns überliefert; alles Löbliche in ihnen sollen wir bewahren; sie haben aber auch ihre Schwächen; nicht mit der Nachfolge und Nachahmung des Alten sollen wir uns begnügen, sondern das Althergebrachte von seinen Schlacken reinigen und das Bessere suchen. Den Weg hierzu können nur die Forderungen der Vernunft in ihrer Anwendung auf die Erfahrung zeigen.

Die allgemeinen Theorien, welche aus dem Empirismus in der Moral gezogen worden sind, haben sich zum Sensualismus geneigt. Wenn das allgemeine Beispiel zur Regel erhoben werden soll, so liegt es nahe dem sinnlichen Begehren oder der allgemeinen Gewohnheit sich hinzugeben. Denn das sinnliche Begehren ist der allgemeine Ausgangspunkt für den Willen (165), die allge-

meine Gewohnheit bildet sich aus ihm heraus. Daher ist nach Anleitung der Erfahrung der Grundsatz aufgestellt worden, wir sollten dem folgen, was der sinnliche Naturtrieb uns lehre; alle Menschen strebten nach Befriedigung ihres sinnlichen Begehrens, nach sinnlicher Lust, selbst die Kinder, selbst die Thiere; dem könne sich niemand entziehn; was alle Welt in unbewußtem Triebe thäte, dem solle auch der verständige Mensch mit Ueberlegung folgen und es zum Grundsatze seines Lebens machen. Dieser sensualistischen Theorie haben wir schon aus psychologischen Gründen widersprechen müssen (166 Anm. 3). Ihre Vergesellschaftung mit dem Eudämonismus zeugt davon, daß sie den psychologischen Ansichten über das höchste Gut angehört, welche von uns verworfen worden sind (196 Anm.). Aber auch vom empirischen Standpunkte läßt sie sich nicht festhalten. Wenn alles von unwiderstehlichem Naturtriebe geleitet nur nach sinnlicher Lust strebt, so bedürfen wir keiner Moral, welche uns dies lehren und dazu ermahnen soll. Diese Moral ist thörig, weil sie Unnützes treibt und Erkenntniß sucht, nicht sinnliche Lust; sie ist noch thöriger, daß sie gegen Gegner streitet, welche gar nicht vorhanden sind, denn sie behauptet ja, daß alle Menschen in unwiderstehlichem Triebe nach Lust streben. Ihre eigene Polemik widerlegt sie, weil die moralische Erfahrung nicht ohne die Unterscheidung zwischen Gutem und Bösem bleiben und daher nicht annehmen kann, daß alles, was immer nach einem nothwendigen Naturgesetze geschieht, zum Beispiel und zur Regel für das sittliche Leben gemacht werden dürfe. Daher kann auch die gewöhnliche Meinung, welche aus der Erfahrung des sittlichen Lebens heraus sich bildet, der sensualistischen Theorie nicht beistimmen. Sie hat mit ihr nur darin Verwandtschaft, daß sie der gewöhnlichen Uebung gern in ihrem sittlichen Urtheile folgt, ein unbedingtes Ansehn kann sie ihr aber nicht einräumen, weil sie auch Böses in einer weitverbreiteten Uebung findet; davon ist sie weit entfernt es durch den Zwang eines allgemeinen Naturtriebes entschuldigen zu wollen. In der Auswahl aber zwischen guten und bösen Gewohnheiten will sie von der Erfahrung sich leiten lassen. Sie soll gezeigt haben, was ersprieslich ist für die Menschen in ihrem privaten und ihrem öffentlichen Leben. In der Praxis, meint sie, bewährt sich das Gute; was Dauer und festen Bestand hat, dem dürfen wir vertrauen und nur in der Erfahrung des bleibenden Nutzens, welchen es gewährt, liegt der wahre Prüfstein des Guten. Wir werden diesen Prüfstein nicht verachten dürfen, aber daß er allein dazu ausreiche das Gute vom Bösen zu unterscheiden, darf bezweifelt werden. Die Erfahrung zeigt doch keine ewige Dauer; was bisher sich bewährte, kann spätern Aufgaben des sittlichen

Lebens nicht mehr genügen und als schädlich beseitigt werden. Daher ist die gewöhnliche Meinung auch in ihrem sittlichen Urtheil schwankend und es zeigt sich das Bedürfniß durch wissenschaftliche Forschung ihr größere Sicherheit zu geben. Zu seiner Befriedigung haben sich die positiven moralischen Wissenschaften gebildet, welche gestützt auf die Autorität der Geschichte oder der Erfahrung Vorschriften für besondere Gebiete des sittlichen Lebens zu geben unternehmen. So über das positive Recht, so über die positive Religion. Das Positive, welches sie lehren, ist das Geschichtliche, das historische Recht, der historische Christus und die geschichtlich beglaubigten Satzungen der Kirche, welche er gegründet hat. Es wird als das Positive bezeichnet, weil es durch die Wirklichkeit geschichtlicher Vorgänge beglaubigt ist und in der Tradition der von altersher begründeten sittlichen Gemeinschaft der Menschen in fortwährender Uebung sich erhalten hat. Ihm setzt man das Natürliche im Recht und in der Religion entgegen, das Naturrecht und die natürliche Religion; man versteht darunter aber nicht etwa, wozu der unpassende Name verleiten könnte, ein Recht und eine Religion, welche von Natur eingesetzt wäre, sondern das, was die Vernunft als Recht und Religion uns anerkennen läßt ohne Rücksicht auf die aus den geschichtlichen Feststellungen hervorgegangenen besondern Bestimmungen. Die Ansicht, mit welcher wir es hier zu thun haben, hebt diesen Gegensatz auf; sie leugnet das Vernunftrecht und die Vernunftreligion; indem sie alles Recht und alle Religion nur als Ergebniß der Geschichte ansieht, betrachtet sie das, was die Vernunft über sie lehrt, nur als eine Abstraction aus der Geschichte. Zur Schlichtung des Streits wird es rathsam sein einen allgemeinen Gesichtspunkt zu fassen; die besondern positiven Wissenschaften können doch nicht umhin über ihr beschränktes Gebiet hinauszublicken. Es wird nicht auffallend sein, daß besonders die Rechtswissenschaft und die Religionslehre das Positive hervorgekehrt haben. Abgesehen davon, daß sie mehr als alle andere Zweige der moralischen Wissenschaften zu besondern Berufswissenschaften ausgebildet worden sind, haben sie auch mächtige Autoritäten für ihre positiven Vorschriften hinter sich, des States und der Kirche. Andere Autoritäten sind vielleicht nicht weniger mächtig, aber doch weniger sichtbar. Dies darf uns nicht abhalten zu bemerken, daß Autoritäten überall, in allen Kreisen des gesellschaftlichen Lebens durch positive Vorschriften uns binden, die Autoritäten der Gewohnheit, der Sitte, der Uebereinkunft. Wo wir mit allgemeinen Interessen zu thun haben, können wir allgemeinen Gesetzen für den geregelten Verkehr nicht entsagen. Die schöne Kunst sucht die Originalität des Künstlers zur Anschauung zu bringen und legt daher auf die

freie Erfindung das größte Gewicht, aber sie kann doch von conventionellen Regeln sich nicht frei machen; die Wissenschaft behauptet die Freiheit ihres Denkens, aber ohne Gesetze der Uebereinkunft in ihren Ueberlieferungen kann sie keinen Schritt thun; die Sprache, welche in alle Arten des Verkehrs eingreift, bindet uns an ihren tyrannischen Gebrauch. So sehen wir uns von geschichtlich entwickelten Autoritäten umgeben und die besondern moralischen Wissenschaften nehmen nun diese Autoritäten auf und meinen alsdann auch wohl aus ihnen die allgemeinen Gesetze für das sittliche Leben in ihren Gebieten vollständig entnehmen zu können. So hat man die Kunstlehre, die Politik, die Statsökonomie, die Pädagogik, die Sprachwissenschaft, die Rechtswissenschaft, die Theologie rein auf Grundlage der historischen Ueberlieferungen aufzubauen unternommen und die Hülfe der Philosophie in diesen Wissenschaften verschmäht. Man meinte, nur das Positive binde uns und lasse ein deutliches Gesetz der Entwicklung erkennen; die Vernunft habe dabei nur das Zusehn und könne das Gesetz, nach welchem wir uns in unserm weitern Leben zu richten hätten, aus den ihr vorgelegten Thatsachen abstrahiren. Die positive Rechtslehre und die positive Theologie sind hierin nur am weitesten gegangen. Die mächtigen sichtbaren oder deutlich umgränzten Autoritäten, welche hinter ihnen stehen, schienen ihnen alle andern Autoritäten überflüssig zu machen und ihr Urtheil über das Sittliche mit Ausschluß jeder andern Einsprache leiten zu können. So lautet es, wenn die Verehrer des römischen Rechts unter den Juristen so weit gegangen sind, ihre Rechtsquelle für die **ratio scripta** zu erklären. Das vernünftige Urtheil über das Recht ist niedergeschrieben; wir brauchen es nur aus den geschriebenen Urkunden zu entnehmen. In demselben Sinne und nur noch in weiterer Ausdehnung haben Verehrer der positiven Theologie gemeint, in der heiligen Schrift oder in den Traditionen der Kirche hätten wir alles in positiver Anweisung, was für unser Heil, für die Führung unseres sittlichen Lebens uns nöthig wäre. In den Stimmen der Heiligen hat man die Stimme Gottes erkannt; das Beispiel und die Lehren der Vorfahren, welche in Gottes Wegen wandelten, sollen uns unsere Wege weisen. Die Ueberlieferungen der Vorzeit gelten für heilig; der Abfall von ihnen ist Frevel am Heiligen. In allem dem liegt etwas Wahres, aber das ganze Wahre ist es nicht. Die Stimme Gottes sollen wir in den Lehren der Geschichte nicht überhören; aber man verkürzt sie, wenn sie allein in der Vergangenheit gehört werden soll, wenn man mit dem Glauben an Beispiel und Lehre der leuchtenden Muster aus der Geschichte den Unglauben an die Stimme Gottes in der Gegenwart verbindet und gläubige Zu-

versicht dadurch erwecken will, daß man Mistrauen lehrt gegen die Gebote Gottes, welche er durch unsere Vernunft an uns ergehen läßt. Den Beispielen der heiligen Männer, welche uns als Muster dienen sollen, folgt man darin schlecht; denn sie haben alle auf den Gott vertraut, der in ihnen sprach; sie sind alle vom Alten abgefallen, wenn Abfall vom Alten darin gesehn wird, daß man das Bessere sucht. Man kann in frühern Menschen und in vergangenen Zeiten Muster finden, welche die Gegenwart nicht erreicht, aber diese Muster werden immer nur in dem heiligen Eifer liegen, mit welchem sie an einem Ideal arbeiteten; dieses Ideal in ihnen ist das Muster für uns; die Arbeit an ihm sollen wir da aufnehmen, wo sie die frühern Zeiten fallen gelassen haben. Im Allgemeinen werden wir nun von der Geschichte und allen Beispielen der Erfahrung für unser sittliches Leben sagen müssen, daß sie um so belehrender sind, in je weiterm Umfange und in je engerm Zusammenhange sie aufgefaßt werden. Wenn wir aber die einzelnen Wissenschaften, welche am meisten zu positiven Lehren sich ausgebildet haben, die Jurisprudenz und die Theologie, an dieser Regel prüfen, so werden wir sie ihr wenig entsprechend finden. Sie haben sich immer so ausgebildet, daß sie mehr ihrer praktischen Bestimmung als der Allgemeinheit der Theorie eingedenk blieben. Ihre praktische Bestimmung führte sie dazu die in der gegenwärtigen Praxis geltenden Autoritäten zu erforschen; ihre geschichtliche Forschung konnte freilich nicht umhin auch deren Zusammenhang mit andern Kreisen des Rechts und der Religion zu berücksichtigen; aber überall haben doch Rechtswissenschaft und Theologie in verschiedenen Rechtsgebieten und Bekenntnißkreisen in verschiedener Weise sich ausgebildet und die Muster der reinsten Rechtsbildung und der die Welt umgestaltenden Frömmigkeit nur in einem kleinern Kreise der Geschichte aufgesucht. Von ihrem praktischen Standpunkte aus hatten sie von vornherein Partei ergriffen. Da sind doch die übrigen Wissenschaften, welche aus der Geschichte ihre Moral entnehmen wollen, vorsichtiger in ihrem Verfahren. Politik, Kunstlehre, allgemeine Sprachwissenschaft, wenn sie auch vorzugsweise einzelnen Völkern oder Perioden der Geschichte ihre Regeln entnehmen, so fürchten sie doch zu sehr die Beschränktheit des Blicks, welche eine nothwendige Folge davon sein würde, wenn man das Object seiner Verständigung nur in einem Buche oder einem Werke der Geschichte aufsuchen wollte; sie suchen daher in der ganzen Geschichte Auskunft über das Gesetz, welches sie aufdecken möchten. Nur die praktische Bestimmung der Jurisprudenz und der Theologie kann sie davon zu entbinden scheinen, daß alles geprüft werden soll, ehe man für eins sich entscheidet. Diese Regel aber schreibt

die Theorie vor. Sie wird auch noch weiter auszudehnen sein, als die einzelnen moralischen Wissenschaften sie in Anwendung bringen. Sie meinen nur die Kunstarten oder die Statsformen, die Rechte, die Religionen unter einander prüfen zu müssen, in der Geschichte aber stehen alle diese Werke des sittlichen Lebens in Verbindung mit einander; auch eine gegenseitige Prüfung derselben ist dadurch angezeigt; man wird fragen müssen, wie die Religion zum Recht, wie die Kunst zum Stat, wie die Sprache zur Wissenschaft sich stelle, was alle diese besondern Werke für das gesammte sittliche Leben bedeuten. Wir haben hiermit auf das Grundgebrechen der einzelnen Wissenschaften hingewiesen. Ueber die Bedeutung des Bruchtheils, mit welchem sie sich beschäftigen, wissen sie keine Rechenschaft zu geben, weil sie das Ganze zu erforschen verabsäumen. Wir werden also auf das Ganze der Culturgeschichte verwiesen, wenn wir aus der Geschichte die Moral abstrahiren wollen; erst aus ihm würde sich ermitteln lassen, welches Gewicht den einzelnen Culturelementen und dem einen oder dem andern Beispiele in ihnen beizulegen sei; erst hierdurch würde auch der Streit unter den Culturelementen sich schlichten lassen. Da aber das Ganze der Culturgeschichte uns nicht vorliegt, bleibt uns auch dieser Weg zur Erforschung der Moral verschlossen. Was wir für sie, ohne Anwendung anderer Hülfsmittel, aus der Geschichte ziehen können, beschränkt sich auf die Hervorhebung ausgezeichneter Beispiele, welche als Muster in der allgemeinen Meinung Autorität gewonnen haben und sie noch gegenwärtig behaupten, sei es in conventioneller Sitte, sei es in Gesetzen, welchen die Macht des Stats oder der Kirche zur Seite steht. Dieser Autorität können und sollen wir nicht widerstreben. Denn in den Gewohnheiten, die in fortwährender Uebung zu bindenden Normen für künftige Zeiten werden, liegt mehr Vernunft, als man gemeiniglich glaubt. Der Trieb zum Guten hat sich in der Geschichte nicht unbezeugt gelassen; durch ihn regirt Gott die Welt (92); wenn das gegenwärtige Geschlecht der Zukunft Gesetze schreiben will, muß es auch den Gesetzen vergangener Geschlechter seine Achtung nicht versagen; nur dadurch schreiten wir fort, daß wir von frühern Geschlechtern lernen; auf ihren Schultern erheben wir uns zu dem Grade unserer Bildung. Daß wir nur durch Uebereinkunft, durch conventionelle Formen zu gemeinschaftlichem Wirken, zu Fortschritten in der Entwicklung der Gemeingüter gelangen können, ist deutlich in der Fortbildung der Sprachen, der Sitten; auch in Recht und Religion, in Stat und Kirche, in Kunst und Wissenschaft dürfen wir es nicht leugnen. Prüfet alles; dem dürfen sich auch die durch lange Uebung geheiligten conventionellen Formen nicht entziehen; aber die Prüfung

ist nicht allein zur Verwerfung, sondern auch zur Billigung. So soll uns das Positive der Geschichte Fingerzeige geben zur Erkenntniß des Guten, aber sich auch nicht anmaßen allein unser Urtheil über das Gute leiten zu wollen. Auf dieses Verhältniß des Positiven, des durch Ueberlieferung und Uebereinkunft feststehenden Gesetzes, zu den Fortschritten im Guten, welche die Vernunft fordert, werden wir noch oft in den einzelnen Untersuchungen zurückkehren müssen. Im Allgemeinen ist die Entscheidung bei weitem leichter, als in den besondern Gebieten des sittlichen Lebens, mit welchen das Positive enger zusammenhängt, weil die Geschichte das Besondere aufsucht.

213. Der Misbrauch der Geschichte in der Moral kann ihren Gebrauch nicht aufheben; der Misbrauch der Philosophie in der Construction der Geschichte darf uns nicht abhalten die Anwendung der Philosophie auf die Geschichte für gerechtfertigt anzusehn. Beide sind zwei Wissenschaften, welche ihren selbständigen Werth gegen einander wahren müssen, aber in der allgemeinen wissenschaftlichen Bildung treten sie mit einander in Wechselverkehr, in der wissenschaftlichen Meinung müssen sie ihre Verbindung unter einander so eng als möglich zu schließen suchen. Die geschichtliche Wirklichkeit deckt das philosophische Ideal nicht, aus dem philosophischen Ideal läßt sich die Wirklichkeit nicht ableiten (42 f.). Das eine muß uns abhalten die Moral aus den Beispielen der Geschichte zu entnehmen, das andere die Geschichte in philosophischer Methode zu construiren. Aber dadurch werden wir doch nicht abgehalten werden können nachzusehn, in wie weit die geschichtliche Wirklichkeit den Idealen der Vernunft entspricht und wie viel von der Geschichte aus dem Streben der Vernunft nach dem höchsten Gut sich begreifen läßt. Eine Annäherung der Ergebnisse beider läßt sich hierdurch gewinnen; beide streben nach der Erkenntniß derselben Wahrheit, suchen sich aber derselben von verschiedenen Seiten her zu bemächtigen, die Geschichte vom Besondern, die Philosophie vom Allgemeinen aus. Auf eine solche Annäherung beider Wissenschaften in ihren Ergebnissen müssen wir ausgehn, wenn wir die Elemente unserer Wissenschaft in Einklang bringen wollen; der Streit unter ihnen würde nur beiden zum Nachtheil gereichen können; in

gleicher Weise liegt es im Vortheil beider zu einer immer tiefern Einsicht über die Punkte ihrer Uebereinstimmung zu gelangen. Der Geschichte ist es Bedürfniß gewahr zu werden, daß dem Werden, welches sie uns vorführt, ein bleibender Werth innewohnt; nur die Philosophie kann einen solchen in ihm nachweisen, indem sie die Verwirklichung des Ewigen, des Ideals der Vernunft, in ihm erkennen läßt; daher hat auch die Geschichte der Vernunft des sittlichen Urtheils über Personen und Zeiten sich niemals enthalten können und nur darüber konnte man schwanken, ob dieses Urtheil aus der gewöhnlichen Meinung entnommen oder nach Grundsätzen der Wissenschaft gefällt werden sollte. Nicht weniger ist es der Philosophie Bedürfniß zu erkennen, daß die Ideale der Vernunft, welche sie uns vorhält und welche als unsere Zwecke Gesetze unseres Werdens uns abgeben sollen, auch in der Wirklichkeit als solche sich bewähren. Sie würden für leere Phantasien gehalten werden können, wenn ihre Macht über das wirkliche Geschehen sich nicht nachweisen ließe. Oft genug ist es auch geschehen, daß der Zug der Philosophie zum Ideal durch Dichtungen der Phantasie gestört wurde; als Mittel hiergegen kann nur seine Ueberwachung durch die Geschichte dienen. Das Bedürfniß beider Wissenschaften eine Verbindung unter einander zu suchen hat zu Versuchen geführt ihr einen wissenschaftlichen Ausdruck zu geben. Von der Seite der Geschichte haben sie als Ergebnisse der Sittengeschichte sich darstellen müssen; denn es kam in ihnen darauf an zu zeigen, daß die wechselnden Schicksale des Menschengeschlechts Werthvolles für die Zwecke der Vernunft zu Tage fördern. Von der Seite der Philosophie hat man es unternommen ausgehend von dem Ideal der Vernunft nachzuweisen, wie der Lauf der Geschichte sich begreifen lasse als ein allmäliges Fortrücken in der Verwirklichung der Vernunft. Man hat dies Philosophie der Geschichte genannt. Beide Unternehmungen werden nur als Versuche angesehn werden können, welche der wissenschaftlichen Meinung angehören. Sie sind uns geboten durch den Zusammenhang der Philosophie mit der Erfahrung und liegen uns am nächsten in der Geschichte der Menschheit, weil

dieses Gebiet der Erfahrung uns das verständlichste Object bietet. Die Philosophie der Geschichte können wir daher nur zu den angewandten philosophischen Wissenschaften rechnen; sie versucht eine Anwendung der Ethik auf die Thatsachen der Erfahrung über das Leben der Menschen in seinem ganzen Zusammenhange, soweit wir ihn überblicken können. Schon von der Ethik haben wir sagen müssen, daß sie die Güterlehre nur durchzuführen vermag in Berücksichtigung der Naturbedingungen, unter welchen das Werden der Vernunft steht, und daß sie dabei besondere Rücksicht auf die Naturbedingungen des menschlichen Lebens nehmen muß (209); sie kann sich daher auch der Anwendungen ihrer philosophischen Grundsätze auf die Erfahrung nicht entschlagen; diese Anwendungen führt aber die Philosophie der Geschichte noch weiter in das Einzelne, indem sie die besondern Naturbedingungen, unter welchen die Völker und die Zeiten der Menschen, ja alle Mittel des Verkehrs unter den Einzelnen stehen, zu ihrer Verständigung über den Lauf der Geschichte berücksichtigen muß. Beachten wir nun den Gang der ethischen Untersuchungen, wie sie in die Besonderheiten nicht allein der menschlichen Natur, sondern auch der einzelnen Menschen und der besondern Stufen ihres Lebens sich einlassen und in ihre Güterlehre auch die Pflichtenlehre verweben müssen (208), und daß die Pflichtenlehre auf Casuistik führt (198), so werden wir die Philosophie der Geschichte als das äußerste Ende der Ethik in ihrem Streben die Besonderheiten des sittlichen Lebens zu begreifen betrachten können. Zu ihr wird der sittliche Mensch geführt, wenn er die Frage in wissenschaftlicher Ueberlegung sich beantworten will, wie er zu der gegenwärtigen Aufgabe des allgemeinen sittlichen Lebens sich zu verhalten habe. Dies ist die höchste Forderung, welche an die Ethik in Bezug auf ihr Eindringen in die Besonderheiten des Lebens gestellt werden kann und die Philosophie der Geschichte bezeichnet uns daher die äußerste Spitze der Ethik. Aber wir müssen auch bemerken, daß diese Spitze nur dadurch erreicht werden kann, daß die Kenntniß besonderer Erscheinungsweisen, welche der Philosophie fremd bleiben, in die Untersuchung aufgenommen wird. Die Philo-

sophie der Geschichte steht daher nur an der Grenze zwischen der Philosophie und den Erfahrungswissenschaften und weist auf das Bedürfniß hin beide in der wissenschaftlichen Meinung mit einander in Verbindung zu bringen. Das System der Ethik dagegen wird sich darauf beschränken müssen die Grundsätze für die Beurtheilung der geschichtlichen Thatsachen aufzustellen.

In der wissenschaftlichen Meinung ist beständig das Bestreben gewesen das sittliche Urtheil zugleich von der Seite der Erfahrung und von der Seite der unbedingten Forderungen der Vernunft auszubilden; dazu hat sie die Geschichte und die Philosophie herangezogen. Beide Wissenschaften sind auch immer in Verkehr mit einander geblieben, so lange sie der allgemeinen wissenschaftlichen Bildung ihre Dienste darboten; nur indem sie darauf ausgingen ihre abgesonderten Geschäfte rein zu erhalten von Voraussetzungen aus fremden Gebieten und in der strengsten Form ihrer eigenen Methode durchzuführen, konnten sie dazu kommen in der Geschichte zu streben ganz von der Philosophie, in der Philosophie ganz von der Geschichte zu abstrahiren. Aber auch nur annäherungsweise war diese Reinheit des methodischen Ideals zu erreichen. Die Geschichte hat es nicht allein mit Thatsachen der Erscheinung zu thun; so wie sie menschliche Handlungen beobachtet, muß sie die Beweggründe des Willens von den unwillkürlichen Ereignissen des physischen Lebens unterscheiden und ihr Urtheil nach sittlichem Maßstab darüber feststellen; so wie sie Ueberlieferungen über die Thaten der Menschen aufsucht, muß sie das Urtheil Anderer über Wollen und Vollbringen zu Rathe ziehn und selbst einem neuen Urtheil unterwerfen. Daher kommt es, daß die Geschichte der Menschen für die unzuverlässigste aller Wissenschaften gehalten worden ist, ja daß man gezweifelt hat, ob sie überhaupt eine Wissenschaft und nicht bloß eine künstlerische Erörterung und Zusammenstellung von Meinungen sei. Die Geschichtschreibung kann der Kunst nicht entbehren, die Kritik der geschichtlichen Denkmale muß zu einer immer feinern Kunst ausgebildet werden und nachdem die Thatsachen erörtert sind, kommt noch das schwierigste Geschäft hinzu durch die künstliche Gruppirung derselben ihre verborgenen Zusammenhänge, ihre innern Beweggründe an das Licht treten zu lassen. Keine Ueberlieferung ist frei von Schein, keine ohne Lücken; jener muß ausgeschieden, diese müssen ergänzt werden im Geiste des geschichtlichen Verständnisses. Das meiste, möchte man sagen, wird in der Geschichte

gemacht, das wenigste vorgefunden und dasselbe Object ist ein anderes in verschiedenen Subjecten. Daher der Vorwurf, daß die Geschichte nur eine Fabel der Uebereinkunft sei. Wenn er von andern Wissenschaften gemacht wird, so ist er leicht zurückgewiesen, denn eine jede Wissenschaft betrachtet ihre eigene Geschichte als ein sehr ernstes Werk wissenschaftlicher Forschung. Der Vorwurf überhaupt trifft mehr die Außenwerke als den Kern der Geschichte. Die theoretische und praktische Cultur, in welcher wir leben, ist eine unleugbare Thatsache, ihr Werden zu begreifen eine Aufgabe der wissenschaftlichen Untersuchung, die Stufen, durch welche es hat hindurchgehen müssen, lassen sich nachweisen als nothwendige Vorbedingungen der gegenwärtigen Bildung; wir haben also eine sichere Grundlage für die geschichtliche Erforschung und Beurtheilung der frühern Zeiten, in der That die einzige Grundlage, denn alle Ueberlieferungen der Geschichte sind Bestandtheile unserer gegenwärtigen Culturstufe. So läuft das Werk der Geschichte in allen seinen Theilen, wenn wir es genau nehmen, darauf hinaus das Werden unserer gegenwärtigen Zeit in allen seinen Einzelheiten uns begreiflich zu machen, soweit es irgend möglich ist. Wir sind aber hiermit auch dem sehr nahe gekommen, was die philosophische Construction der Geschichte gewollt hat; denn ihre Absicht geht doch nur darauf, aus der philosophischen Einsicht in das Wesen der gegenwärtigen Culturstufe die niedern Stufen abzuleiten, durch welche ihr Werden hindurchgehen mußte. Wir sehen also hieraus, wie wenig die Geschichte allgemeiner Grundsätze sich entschlagen kann, wenn sie das Werden früherer Zeiten erforschen und begreifen will. Wir werden hieraus auch entnehmen müssen, daß sie um so mehr Gefahr läuft einem subjectiven, wenn auch zu künstlerischer Fertigkeit ausgebildeten Tact sich zu überlassen, je weniger sie dieser Grundsätze sich bewußt ist oder sie mit Hülfe der Philosophie ausgebildet hat. Der philosophischen Construction kann sie sich nicht hingeben, weil sie ihrer Methode zuwider ist; wenn ihr aber philosophische Grundsätze für die Beurtheilung des Werdens der sittlichen Bildung fehlen, so construirt sie den Zusammenhang ihrer Thatsachen nach dem subjectiven Ermessen des Geschichtschreibers. Am deutlichsten zeigt sich dies in den großen Uebersichten über den Gang der Geschichte, zu welchen zu gelangen doch der wissenschaftliche Zusammenhang antreiben muß. Man will die Resultate der Sittengeschichte sehen; nach diesen Resultaten müssen die Leistungen der frühern Zeit beurtheilt werden; um sie aber als Resultate ansehn zu können, wird man dazu befähigt sein müssen, das Bleibende und Gute in der gegenwärtigen Culturstufe zu beurtheilen. Wer hierzu keinen Maßstab in den Forderungen der Vernunft, in philosophischen Grund-

säßen zu finden weiß, sieht sich auf sein persönliches Urtheil verwiesen, wenn er nicht etwa die Selbstgenügsamkeit derer theilen will, welche in der gegenwärtigen Bildung alles auf das beste bestellt finden. Wer die Vernunft nicht zum Maßstabe nehmen kann, muß sich, muß die gegenwärtige Stimmung zum Maßstabe nehmen. Die Geschichte, welche von der Philosophie in ihren wissenschaftlichen Urtheilen sich loslöst, kennt nur das Wirkliche und für das Wirkliche bietet nur die Analogie mit unserm Ich die Methode der Beurtheilung (71 Anm.); wenn das wissenschaftliche Ideal aufgegeben ist, bleibt nur das persönliche Ideal übrig. Die ästhetisch oder religiös erregte Phantasie, welche an persönliche Erfahrung sich anschließend in ihm wirksam ist, soll alsdann zum Ersatz des wissenschaftlichen Ideals dienen, kann aber doch keine allgemeingültige Haltung in die Wege der Untersuchung bringen. Die entgegengesetzten Mängel werden eintreten müssen, wenn man die philosophischen Forderungen an das Werden der Vernunft von der Erfahrung loszulösen sucht. Davon geben die Versuche die Geschichte nach philosophischer Methode zu construiren die Beispiele ab. Sie haben einen Zweck des Werdens im Auge, welcher von allem Persönlichen frei nur allgemeiner Zweck ist. Alles, was in der Geschichte nicht Schein, sondern Wesen und von Bedeutung ist, muß einen Schritt in der Verwirklichung dieses Zweckes bezeichnen. In einem allmäligen Fortrücken verwirklicht sich dieser Zweck und die Absätze in demselben haben wir zu begreifen, wenn wir den Gehalt der Geschichte erkennen wollen; daher ist die Construction der Geschichte immer hauptsächlich darauf ausgegangen die Perioden der Geschichte charakteristisch zu bestimmen, ohne Zweifel eine Aufgabe, welche wir in der wissenschaftlichen Anordnung des geschichtlichen Stoffs nicht umgehn können. Sehr scharf aber werden diese Perioden abgegränzt, weil von allem Persönlichen im Zweck und also auch in den Stufen seiner Verwirklichung abgesehn werden soll; es bleibt nur die Menschheit oder vielmehr die Vernunft in der Menschheit übrig, welche fortschreitet in ihren Entschlüssen und in ihnen den niedern Standpunkt überwindend nun ganz in einer höhern Sphäre des Lebens sich bewegt. Was zurückbleibt, hat kein Recht mitgezählt zu werden, ist bedeutungslos für den Gang der Geschichte. Man wird zweifeln dürfen, ob in so scharfen Absätzen das Werden der Vernunft sich vollzieht. Was aber zu ihrer Annahme führt und zu der rücksichtslosen Verurtheilung aller ihr entgegenstehenden zurückgebliebenen Menschen und Völker, als gehörten sie der Geschichte gar nicht an, weist uns zurück auf den ersten Irrthum, welcher allen irrigen Folgerungen in der Construction der Geschichte zu Grunde liegt. Sie betrachtet die Menschheit oder die Ver-

nunft in ihr, ihren Geist, wie man sich ausdrückt, schlechthin als eins; die besondern Personen, auch die Völker gelten ihr nur als Träger der menschlichen Bildung und haben ihre Bedeutung nur dadurch, daß sie irgend eine Stufe in der Entwicklung des Geistes der Menschheit zu Tage fördern. In dieser Betrachtungsweise liegt es unbedingt, daß keine Person, kein Volk ein Recht hat etwas für sich zu bedeuten; sie sind insgesammt nur Knechte des Ganzen und nur was von ihnen dem Höhepunkte der allgemeinen Bildung, der neuangebrochenen Periode, einverleibt ist, hat seine Bedeutung für die Geschichte. Hiervon ist die nothwendige Folge, daß die Mittel des Verkehrs unter den Individuen und unter den Völkern gar nicht in Betracht kommen; der einheitliche Geist der Menschheit bedarf solcher Mittel nicht; in sich einig schreitet er unaufhaltsam in seiner Bahn fort. Das praktische Leben und die Geschichte in ihrem empirischen Forschen zeigt uns nun freilich ein anderes Bild. Um die Mittel der Verständigung, der Ueberlieferung, des allgemeinen Verkehrs drehen sich unzählige Aufgaben des sittlichen Lebens; wenn wir in der Geschichte einen Theil der Menschheit zu höherer Cultur gekommen sehen, dann giebt sie die andern Zurückgebliebenen nicht auf, als hätten sie nichts zu bedeuten, sondern Mitgefühl und Bewußtsein des gegenseitigen Bedürfnisses in den zueinandergehörigen Gliedern lassen nun erst ein noch schwierigeres Geschäft beginnen auch die andern Theile des Ganzen in das allgemeine Werden der Vernunft zu verflechten. Nicht von Anfang an ist die Menschheit eine solche Einheit, welche in gleichmäßigem Fortschritte zu ihrem Zwecke emporstiege, vielmehr nur allmälig gelangt sie zu größerer Einigkeit und wenn wir die Perioden ihrer Geschichte aufsuchen, so werden wir finden, daß sie eben in den Fortschritten zur Erweiterung des Verkehrs und zur Einigung unter den Menschen in ihren gemeinsamen Zwecken einen Hauptgrund haben. Die Vernachlässigung der Mittel weist auf die Vernachlässigung des Ausgangspunkts hin, denn Ausgangspunkt und Endpunkt sollen sie vermitteln. Die Construction der Geschichte leitet alles vom Zweck ab, welcher unaufhaltsam die Fortschritte in seiner Verwirklichung herbeiführen soll. Die allmächtige Vernunft der Welt läßt sich nicht hemmen. Alles, was wirklich ist, ist vernünftig. Dies ist der unbedingte Idealismus oder Moralismus, vor welchem wir gewarnt haben (100 Anm. 1). So gern wir die Rechte und die Macht der Vernunft in der Welt anerkennen, ebenso sehr haben wir darauf zu bringen, daß die Vernunft in der Welt ihre natürlichen Bedingungen hat und die Natur, welche den Ausgangspunkt für alles Werden der weltlichen Vernunft abgiebt und es auf allen seinen Stufen bedingt, nicht zu einem ohnmächtigen Schatten herabgesetzt werde. Das

unaufhaltsame Fortschreiten der Vernunft mit unbedingter, unendlicher Macht würde gar keine Abschnitte, keine Perioden der Entwicklung abgeben. Das Bemühn um die Perioden der Geschichte, auf deren Feststellung die Construction der Geschichte ihrem Wesen nach hinarbeitet, würde ihr Object verlieren, wenn die Kraft der Vernunft in der Welt ohne Schranken waltete. Denn eine unendliche Kraft ist im Augenblick an ihrem Ziele. Wir haben schon gezeigt, daß alle Lebensalter, daß alle Perioden in der Entwicklung von Naturbedingungen, unter welchen die noch schwache, sich erst zur Kraft sammelnde Vernunft steht, abhängig sind (187 Anm. 2). Nur in Reformen, im Kampfe des Neuen mit dem Alten, ergeben sich die Perioden der Geschichte; das Alte aber ist eine gegebene Natur für die neuen Unternehmungen der Vernunft; diese Natur greift nicht allein hemmend, sondern auch fördernd in die Werke der Vernunft ein; denn sie dient als Grundlage und als Object des neuen Werkes. Sehen wir uns nun in der Erklärung der Geschichte auf die natürliche Grundlage für die Vernunft und auf die Objecte ihrer Arbeiten zurückgewiesen, so müssen wir es aufgeben das Werden der Vernunft allein aus den Forderungen der Philosophie abzuleiten. Die Physik greift in die Ethik hinüber. Wenn wir wissen wollen, wie wir zu handeln haben, müssen wir fragen, wo wir stehen. Dies gilt nicht allein für unsere Person, sondern ebenso sehr für die Menschheit überhaupt und für alle uns erkennbare Vernunft. Zur Construction der Geschichte würde es gehören, daß wir ihren Ausgangspunkt und ihren Endpunkt erkannt hätten um von ihnen aus die Linie ziehen zu können, welche beide mit einander verbindet. Aber den Endpunkt können wir nicht zur Genüge erkennen, weil er uns nicht gegenwärtig ist, d. h. weil wir unter Naturbedingungen stehen, welche uns ihn sogleich zu ergreifen verhindern. Diese Naturbedingungen sind das Undurchdringliche für unsere Vernunft. In dem Ausgangspunkte für das vernünftige Leben sind sie am undurchdringlichsten. Was weiß der Mensch von der Natur, wenn er zu leben beginnt? Daher ist auch der Ausgangspunkt für die Construction der Geschichte am meisten unserer Erkenntniß entzogen. Allmälig lernen wir mehr von der Natur verstehen; es gehört zu den Aufgaben unseres sittlichen Lebens sie zu erforschen; auch darin vollzieht sich unser Zweck und nicht ohne den philosophischen Blick auf ihn wird die Natur wie alles andere erforscht. Aber wenn wir überschlagen, wie viel wir mit Anstrengung aller unserer Vernunft von der Natur erforschen können, so müssen wir eingestehn, daß bei weitem die größte Masse derselben uns undurchdringlich bleibt. Die Vernunft, welche wir zu erkennen vermögen, ist der irdischen Natur entwachsen und findet in

den Umgebungen der irdischen Natur ihre Nahrung; über die Erde in viele Gruppen vertheilt soll sie sich sammeln unter Verhältnissen, welche uns als zufällig erscheinen müssen, weil wir weder den Grund der Erde im Ganzen noch ihrer Gliederung im Einzelnen zu ergründen vermögen. Bei unserer Unwissenheit über so viele Anknüpfungspunkte für unser sittliches Leben müssen wir es aufgeben den Gang der Geschichte philosophisch zu construiren. Aber dadurch wird uns nicht benommen eine philosophische Einsicht in die Geschichte zu suchen. Die Philosophie der Geschichte soll nicht darauf ausgehn die Perioden, in welchen der unaufhaltsame Lauf der Vernunft sich vollziehen müsse, aus dem letzten Zwecke der Vernunft abzuleiten; aber es steht ihr zu die Zwecke in der Geschichte aufzusuchen, soweit sie unsern Blicken sich eröffnet haben. Dabei wird es darauf ankommen die Grundsätze zu entwickeln, nach welchen die niedern und die höhern Grade des Zweckmäßigen, des Werthvollen im Werden der Vernunft zu messen sind. Diese Grundsätze für die Beurtheilung des Thatsächlichen aufzustellen kann die Philosophie sich nicht rauben lassen. Sie entscheidet über Wahres und Falsches, über Gutes und Böses und über das Mehr oder Weniger in ihnen nach den formalen Gesichtspunkten, welche in den Forderungen der Vernunft liegen. Daher wir sie auch die Stufen, die Perioden in der Entwicklung der Vernunft aufzusuchen nicht unterlassen können. Wir wissen aus allgemeinen Grundsätzen, daß die Vernunft nur allmälig werden kann, daß ihr Werden in Absätzen sich vollzieht, weil es im Kampf mit Naturbedingungen steht, daß wir es im Zusammenhange der ganzen Menschheit, welcher unter diesen Bedingungen sich fortschreitend bildet, zu denken haben; ohne uns herauszunehmen den Fortgang dieses Werdens unter Bedingungen, deren Gründe uns großentheils verborgen sind, ableiten zu wollen aus dem uns nur unvollständig bekannten Zwecke der Vernunft, reichen diese Grundsätze doch dazu aus uns zu der Erforschung der Stufen in der Entwicklung der Vernunft anzutreiben; was aber die Ethik über den größern und geringern Werth der Werke der Vernunft nach andern Grundsätzen uns abnehmen läßt, wird hinzutreten müssen um die Anwendung der Philosophie auf die Beurtheilung der Geschichte zu vervollständigen, welche wir mit dem Namen der Philosophie der Geschichte zu bezeichnen pflegen.

Zweites Kapitel.

Die sittlichen Güter im Allgemeinen.

214. Das höchste Gut, der Zweck unseres sittlichen Lebens, stellt sich uns als eine Summe von besondern Gütern dar, welche allmälig erworben werden sollen, jedes für sich, aber auch alle in Verbindung mit einander, keines den Besitz der andern ausschließend. Die gewöhnliche Denkweise des praktischen Lebens muß in jedem Augenblicke auf den Erwerb besonderer Güter ihr Augenmerk richten; denn die Vernunft kann nicht leben ohne Zweckmäßiges zu wollen und jedes Zweckmäßige ist ein Gut; sie kann aber auch in jedem Augenblicke nur ein Besonderes wollen, je nachdem die besondern Umstände des Lebens die Ausführung des Zwecks gestatten. Das besondere Gut, welches unter diesen Umständen erworben wird, kann nur als ein Vorläufiges gegen das allgemeine Gut, d. h. als ein Mittel zu ihm, angesehn werden, verliert aber dadurch nicht seinen Werth als Gut, denn der Erwerb eines Zweckmäßigen bleibt in ihm bestehn, in der Summe der Güter, in seinen Folgen soll er bewahrt werden. Daher ist auch bei dem zweckmäßigen Wollen besonderer Güter das Bewußtsein, daß sie zu der Gesammtsumme des allgemeinen Gutes zusammengezogen werden sollen. Durch die Nothwendigkeit aber auf besondere Erfolge im praktischen Leben sich zu beschränken, aufgelegt durch die Naturbedingungen, unter welchen das Werden der Vernunft steht, wird die gewöhnliche Denkweise des praktischen Lebens von dem Gedanken an den weit entfernten letzten Zweck abgelenkt; vorherschend wendet sie sich auf die

besondere Aufgabe des gegenwärtigen Bedürfnisses, d. h. dessen, was die Nothwendigkeit der augenblicklichen Naturbedingungen gebietet, und zerstreut sich daher in die verschiedenen Richtungen, welche dem vernünftigen Willen durch die Mannigfaltigkeit der natürlichen Verhältnisse gegeben werden. Hieraus geht es hervor, daß der Mensch, wenn er ausschließlich in seinem Denken praktischen Bestrebungen sich hingiebt, nicht aber das unter ihnen nicht fehlende, aber doch nur unentwickelte Bewußtsein vom Zusammenhange dieser Bestrebungen zu sammeln weiß, einer Zerstreuung der Gedanken verfällt, welche ihn nur als einen Sklaven seiner augenblicklichen Bedürfnisse erscheinen läßt, als wenn er nur darauf ausginge vergängliche Mittel des zeitlichen Lebens zu gewinnen und nur für seine Selbsterhaltung oder für die Erhaltung Anderer arbeitete. Dieser Zerstreuung haben wir entgegenzuarbeiten durch Sammlung des Geistes zu allgemeinen Gesichtspunkten über das sittliche Leben, welche uns zeigen sollen, daß aus den Pflichterfüllungen des täglichen, in kleinlichen Arbeiten, in zersplitterten Richtungen sich zerstreuenden Lebens Güter sich entwickeln sollen, welche ewige Bedeutung haben. Von wissenschaftlicher Seite soll die Philosophie diese Sammlung in einer allgemeinen Uebersicht über das Ganze des vernünftigen Lebens betreiben. Hierauf geht das System der Güter aus oder der Zwecke, welche sich daraus ergeben, daß von verschiedenen, von der Natur gegebenen Ausgangspunkten aus in verschiedenen Richtungen nach einem Mittelpunkte zu das allgemeine Werk der Vernunft verwirklicht werden muß. Nur in der Sammlung der verschiedenen Richtungen des sittlichen Lebens um einen Zweck, um ein Gemeingut der Vernunft, welches uns in Aussicht gestellt ist, können wir den transcendentalen Gedanken des höchsten Guts uns zur Erkenntniß bringen (209) und zeigen, daß mit dem ewigen Ideale der Vernunft die zerstreuten Gedanken unseres wirklichen sittlichen Lebens, welche mit zeitlichen Gütern sich zu beschäftigen nicht unterlassen können, in Einklang stehen. Daher ist in dem Streben die Vorschriften für das sittliche Leben zu einem System zusammenzufassen zweierlei unumgänglich geboten, auf der einen Seite

die Berücksichtigung der Mannigfaltigkeit in den natürlichen Anknüpfungspunkten, auf der andern Seite die Erforschung der Richtung auf die Einheit des Zwecks, in welche sie gezogen werden, sobald die Vernunft sie ergreift um sie in Besitz zu nehmen und für ihr ewiges Ideal zu verwerthen. Die Ethik folgt hierin demselben Gesetze, welchem das systematische Bestreben überhaupt unterworfen ist. Von den im Naturproceß gegebenen Erscheinungen muß es ausgehn; dieser Anknüpfungspunkt soll aber für den Zweck der Vernunft verarbeitet werden. Die Ethik aber geht mehr als das allgemeine System der Wissenschaft auf die Besonderheiten der Erscheinungen ein, weil sie eine Anwendung der allgemeinen Grundsätze der Wissenschaft auf die Erfahrung unseres praktischen Lebens unternimmt. Dies muß als ein Vorzug der Ethik vor der allgemeinen Wissenschaftslehre angesehn werden, führt aber auch den Nachtheil mit sich, daß hierdurch die Gefahr wächst über die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen des sittlichen Lebens die Einheit des vernünftigen Zweckes außer Acht zu lassen. Dieser Gefahr weiß die gewöhnliche Denkweise des praktischen Lebens sich nicht zu entziehen.

Die allgemeine Wissenschaftslehre kennt nur einen Zweck, das Wissen. Wenn man dem logischen Gesichtspunkte allein folgt, kommt man zu der abstractesten Auffassungsweise des höchsten Guts; man sieht es in der adäquaten Anschauung Gottes. Darin liegt die Gefahr die Welt aus den Augen zu verlieren, wie sie in akosmistischen Systemen und in der contemplativen Richtung religiöser Gemüther sich gezeigt hat. Ihr entgehen wir, wenn wir die praktische Seite der Theorie hervorkehren. Der Zweck der theoretischen Vernunft kann nur erreicht werden, wenn wir die Erscheinung erklären; Gott, der oberste Grund, wird nur erkannt aus seinen Offenbarungen in der Welt; die Versenkung der Gedanken in den logischen oder theologischen Zweck kann uns nicht fördern, wenn wir die Mittel verschmähn. Die Erscheinungen, die Zeichen der Wahrheit, die Offenbarungen Gottes müssen wir aufsuchen überall, wo sie sich finden lassen; wir müssen sie nicht allein aufsuchen, wir müssen sie auch hervorbringen, damit das Verborgene offenbar werde, denn wir selbst gehören zu den thätigen Factoren der Erscheinung, zu den Dingen der Welt,

welche das in der Schöpfung Gottes verborgene Geheimniß an den Tag bringen soll. Dies weist uns auf die praktische Seite der wissenschaftlichen Forschung hin, auf Beobachtung und Versuch. Der theoretische Zweck wird dadurch auch ein praktischer und unser ganzes praktische Leben wird in diesen Proceß die Wahrheit zu erforschen und Gott zu offenbaren hineingezogen; denn alle unsere Willensacte und Handlungen sind Versuche das, was in unsere und in anderer Dinge Natur gelegt worden ist, aus seiner Verborgenheit zu ziehen. Das theoretische Leben stellt sich nun selbst als eine Praxis dar, welche sich über das ganze Leben erstreckt, und die Theorie als ein Element des sittlichen Lebens, welches nur eine Seite der Vernunft in ihrer Entwicklung bezeichnet und andere Seiten und mit ihr verbundene Werke und Güter derselben zulassen muß. Auch sie selbst spaltet sich, indem sie den Versuch und die Beobachtung zu ihrem Ausgangspunkte nimmt, in viele gute Erkenntnisse und wird erst hierdurch aus der Abstraction ihres Ideals gezogen; die Stoffe der Erfahrung wachsen ihr zu und geben ihr die Füllung für die leere Form des speculativen Gedankens. Es ist der Naturproceß der Empfindung, welcher in diese Mannigfaltigkeit der Güter zieht. Die Natur bietet die Anknüpfungspunkte für die Werke der Vernunft dar und die Physik vermittelt den Uebergang von dem Einen, welches die Vernunft will, zu dem Vielen, welches dem allgemeinen Zwecke seinen Inhalt besonderer Ergebnisse des Lebens giebt. Wir haben nun zwar gesehn, daß die Natur keine Zwecke und keine Güter hervorbringt; ihre Processe schaffen nur Werkzeuge für das vernünftige Leben und bleiben bei reinen Mitteln, bei nackten Anfängen für die Werke der Vernunft stehen; aber die Macht haben wir ihr nicht absprechen können durch ihre Anfänge die Vernunft in ihre Bahnen zu leiten. Sie fesselt die Vernunft nicht, aber sie gewinnt sie für die Fortführung ihrer Werke, indem sie Mittel erkennen läßt und Werkzeuge für die Entfaltung der individuellen Kräfte, welche sie nicht geschaffen, aber ausgerüstet hat zu den Fortschritten ihres freien, selbständigen Lebens. Hierdurch zieht sie in die Mannigfaltigkeit der praktischen Aufgaben. Denn jedes Individuum ist in besonderer Weise ausgerüstet und hat seine besondere Stelle für sein Leben von Natur; aus ihr erwachsen ihm seine Erregungen, seine Aufgaben für das sittliche Leben in der mannigfaltigsten und eigenthümlichsten Weise. Daher sieht sich das praktische Leben in eine Vielheit der Werke gezogen, welche der Zerstreuung nicht leicht sich erwehren kann. Die praktische Denkweise giebt sich ihr hin; ohne das Dringen der Theorie auf die Einheit des Zwecks würden wir ihr nicht mit Erfolg widerstehen können. Die gewöhnliche Ansicht vom praktischen Leben sieht zunächst auf die Na-

turbedingungen, welche unser Handeln herausfordern. Wenn das Individuum die Mittel zu leben erhalten hat, geht seine erste Sorge darauf, daß sie nicht wieder verloren werden. Selbsterhaltung ist die erste Pflicht, weil von ihr die Erfüllung aller andern Pflichten abhängt. Sie läßt die Bedürfnisse des Lebens bedenken. Aber das Individuum bleibt doch nicht auf Selbsterhaltung und auf Befriedigung der Bedürfnisse für sich beschränkt; in seiner Selbsterhaltung und in der Befriedigung seiner Bedürfnisse entwickelt es seine Kraft, seine natürliche Anlage, auch nach verschiedenen Seiten, in verschiedenen Beziehungen, weil es gegen verschiedene Angriffe und Bedürfnisse sich zu wehren hat. Jede Befriedigung eines Bedürfnisses bringt einen Fortschritt in die Entwicklung seiner Naturanlage. Der gewöhnlichen Ansicht des praktischen Lebens bleibt dies nicht verborgen. Wenn sie auch vorzugsweise die Wirkungen nach außen, die Handlungen, bedenkt, kann sie dieselben doch nicht ohne die innere Entwicklung der wirkenden Kraft denken. Daher betrachtet sie das Leben der Individuen als eine Uebung ihrer Kräfte und sucht seine sittliche Bestimmung darin die natürlichen Anlagen der Individuen zur Entwicklung zu bringen. Die Vielheit der Anlagen gilt ihr als unbestreitbar, weil die Anlagen in Bezug auf die besondere Stellung und auf die besondern Geschäfte für das äußere Handeln genommen werden. So zersplittern sich die Zwecke, nicht ohne Grund, weil dem allgemeinen Zwecke sein besonderer Inhalt zugeführt werden soll; die Rücksicht auf die äußere Natur zersplittert sie; nur die innere Natur der Anlage, welche entwickelt werden soll, giebt einen Halt für die Vereinigung ab, aber auch dieser reicht doch nur dazu aus jedem Individuum einen besondern Zweck im Allgemeinen zuzuweisen. Es ist hieraus zu ersehen, daß die Berücksichtigung der Natur unumgänglich ist, wenn wir für das sittlichen Leben Inhalt gewinnen wollen, daß wir aber auch durch die Natur zu keiner allgemeinen Einheit des Zwecks geführt werden. Nur die Theorie kann uns zum allgemeinen Zwecke führen, indem sie uns die Verbindung der Individuen zu einem Gemeinwesen erkennen läßt. Darüber aber dürfen wir nicht vergessen, daß dieses Gemeinwesen nicht allein theoretisch erkannt, sondern erst praktisch hergestellt werden soll um es alsdann theoretisch begreifen zu können und daß dieser Proceß durch die Mittel der Natur hindurchgehn muß.

215. Die gewöhnliche praktische Denkweise setzt in dem handelnden Individuum ein Subject voraus, welches ausgerüstet ist mit Werkzeugen zur Empfindung und zur Wirksamkeit

nach außen. Dadurch sind ihm Mittel zugewachsen, welche es in seinem Leben gebrauchen soll zur Entwicklung seiner Anlagen nach zwei Seiten zu. Durch die sinnliche Empfindung soll es sich zurechtfinden lernen in seinen Umgebungen; durch die Werkzeuge zur äußern Wirksamkeit soll es seine Umgebungen sich anpassen. Es findet eine doppelte Materie vor, welche zur Form zu bringen die Zwecke seines sittlichen Lebens abgiebt, seine eigene und die ihm äußere Materie. Seine eigene Materie bringt es zur Form, indem es die Werkzeuge für die sinnliche Empfindung gebraucht um sich Kunde zu verschaffen von seinen Verhältnissen zur übrigen Welt in Gefühl und Erkenntniß, die ihm fremde Materie, indem es die in ihr liegenden Formen ihr entlockt, welche den Zwecken seines Lebens entsprechen. So gewinnt das Individuum in seinem sittlichen Leben auf der einen Seite Bewußtsein von sich und andern Dingen, auf der andern Seite Macht über die äußere Natur, zwei verschiedene Arten der Güter. Kein praktischer Mensch kann das eine oder die andere verachten, jeder muß beide zu mehren suchen. Die Physik weist uns auf die Ausrüstung der lebendigen Individuen zu diesen beiden Arten der sittlichen Werke hin (160). Die gewöhnliche praktische Denkweise pflegt sie aber nur in einer beschränkten Sphäre zu beachten. Die Empfindung gestattet uns zunächst nur unser Bewußtsein über einen kleinern Kreis unserer Umgebungen zu erstrecken und unsere Macht über die äußere Natur ist zunächst durch enge Grenzen umschlossen. Doch findet sie auch beide in Wachsthum und hegt die Hoffnung sie zu größerer Ausdehnung zu bringen. Hierauf muß die philosophische Betrachtung des sittlichen Lebens bauen, indem sie die Absichten der Vernunft auf das höchste Gut richtet. Sie stützt sich dabei auf den Gedanken an den Zusammenhang der ganzen Welt. Er fordert, daß wir den Theil nicht ohne das Ganze denken, daß daher das Bewußtsein und die Macht über den Theil auch über das Ganze sich ausdehnen muß. Sie kann aber hierbei die entgegengesetzte Richtung beider Arten der sittlichen Thätigkeiten nicht übersehn. Die eine will an die Empfindung anschließend aus der innern Natur des vernünftigen Individuums ein

treues Abbild der äußern Natur machen; wir werden sie daher die abbildende Thätigkeit nennen. Die andere will die Werkzeuge der äußern Wirksamkeit gebrauchen um aus der äußern Natur die Formen zu ziehen, welche dem Individuum passen; sie bildet das Aeußere dem Innern an; wir dürfen sie daher die anbildende Thätigkeit nennen. Abbildende und anbildende Thätigkeit wollen die Uebereinstimmung zwischen Innerm und Aeußerm herstellen; aber die eine betreibt sie durch die Bildung des Innern, die andere durch die Bildung des Aeußern. Für beide ist die Voraussetzung, daß die Gemeinschaft zwischen Innerm und Aeußerm noch nicht in der vollkommenen Uebereinstimmung hergestellt ist, welche die Vernunft suchen muß; sie wenden sich dabei verschiedenen Aufgaben zu, aber sie haben dasselbe Ziel sich gesteckt; in der Betreibung desselben werden sie sich einig finden. Daher liegt in ihrem Unterschied kein Grund ihnen eine gemeinsame Arbeit am höchsten Gut abzusprechen. Ihrem Begriffe nach hemmt und beschränkt die eine nicht die andere; denn dadurch, daß die Uebereinstimmung des Innern mit dem Aeußern gesucht wird, wird das Suchen der Uebereinstimmung des Aeußern mit dem Innern nicht ausgeschlossen, noch umgekehrt. Vielmehr mit dem Bewußtsein des Aeußern wächst auch die Macht über dasselbe und mit der Macht des Innern wächst auch sein Bewußtsein. Nur in dem Wechsel der Zeiten tritt der Unterschied zwischen beiden Thätigkeiten hervor und kann daher die Frage entstehn, wie sich beide mit einander im Streben nach dem gemeinsamen Zwecke vertragen.

Der Unterschied, welchen wir geltend gemacht haben, knüpft an die bekanntesten Thatsachen unseres sittlichen Lebens an, wie überhaupt die allgemeinsten philosophischen Begriffe dem gewöhnlichen Denken sehr geläufige und in der Erfahrung allgemein bekannte Grundlagen haben. Für dieselben stellen sich denn auch gewöhnlich bekannte Worte ein, welchen man nur in der philosophischen Kunstsprache eine bestimmtere Bedeutung zu geben hat. Für die allgemeine Wissenschaftslehre gelingt dies jedoch leichter, als für die Physik und für die Ethik, wie es scheint, aus entge-

gengesetzten Gründen. Jene nimmt in der Feststellung der Grundsätze alsbald eine Richtung, welche die Gelehrsamkeit eines besondern Faches begünstigt, diese haftet mit zu großer Zähigkeit an den populären Vorstellungsweisen, welche die feste Ausrüstung des wissenschaftlichen Ausdrucks erschweren. Genug es hat uns nicht gelingen wollen für den Gegensatz der sittlichen Thätigkeiten, welchen wir an die Spitze der Untersuchung stellen mußten, einen Ausdruck zu finden, welcher in der Sprache des gewöhnlichen Lebens allgemein bekannte Anknüpfungspunkte fände. Zur Wahl lagen uns allerdings ähnliche Bezeichnungsweisen vor, aber keine von ihnen war so beschaffen, daß sie störende Misverständnisse leicht hätte beseitigen lassen. Mit unserer Unterscheidung zwischen abbildender und anbildender Thätigkeit hat einige Aehnlichkeit die Unterscheidung zwischen den Thätigkeiten, welche auf innere und äußere Güter ausgehn. Wenn sich ein Bewußtsein in uns ausbildet, so ist das ein inneres Gut; wenn wir eine Macht gewinnen über die äußere Natur, so haben wir darin ein äußeres Gut zu erkennen. Dieser allgemein üblichen Eintheilung der Güter in äußere und innere und der an sie sich anschließenden Thätigkeiten setzt sich aber in störender Weise ein drittes Glied zur Seite, die leiblichen Güter, welches darauf aufmerksam machen muß, daß es nicht ohne Schwierigkeit ist das dem Individuum Innerliche und Aeußerliche zu unterscheiden. Aber von noch größerem Gewicht ist, daß Aeußeres und Inneres kein Gut für sich abgiebt, wenn nicht Uebereinstimmung zwischen beiden erreicht worden ist. Die Eintheilung der Güter in äußere und innere setzt uns den Misverständnissen aus, als könnte die Herstellung eines äußern Werkes für sich einen sittlichen Werth haben, wenn auch die innere Kraft es zu gebrauchen fehlen sollte, oder als könnte die Entwicklung der innern Kraft ein Gut gewähren, wenn sie auch in Misverhältniß stehen sollte zu den äußern Verhältnissen, welche von ihr in Bewegung gesetzt werden sollen. Auf diesen Misverständnissen beruht der Streit gegen die Lehre von den äußern und innern Gütern, welcher ihren Werth anficht, indem er Beispiele aufzählt zum Beweis, daß Macht, Reichthum und Ehre, daß Bewußtsein, Wissenschaft und Tugend zum Verderben gereichen können. In dem Gegensatze zwischen äußern und innern Gütern liegt nichts, was diesen Einwürfen sich entziehen könnte. Besonders die äußern Güter erscheinen wie zufällige Glücksgüter und hören dadurch auf erworbene Güter zu sein, d. h. den Charakter an sich zu tragen, welchen wir für alle sittliche Güter fordern müssen. Wenn wir dagegen Macht und Bewußtsein als Güter der anbildenden und der abbildenden Thätigkeit betrachten, so wird die Kraft dieser Einwürfe gebrochen. Denn angebildet ist

eine Macht, ein äußeres Gut nur, wenn es im richtigen Verhältnisse zur Kraft der Vernunft steht, welche es gebrauchen soll; die Anbildung schließt den Gedanken der Vernunft in sich, welcher das Aeußere angebildet werden soll; das angebildete Gut kann nur ein erworbenes sein. Und ebenso ist das Bewußtsein oder das innere Gut nur unter der Bedingung ein Werk der abbildenden Thätigkeit, daß die Kraft, welche es gewährt, in richtigem Verhältnisse zum Aeußern steht. Das Abbilden schließt den Gedanken des Gegenstandes in sich, welcher abgebildet werden soll. Eine Aehnlichkeit mit unserer Unterscheidung hat auch der oft gebrauchte Gegensatz zwischen theoretischer und praktischer Vernunft und deren Gütern. Die praktische Vernunft wendet ihr Handeln dem Aeußern zu; sie bildet es ihren Zwecken gemäß an; die theoretische Vernunft bildet das Bewußtsein aus und die Natur in sich ab. Aber abgesehen davon, daß diese Eintheilung der Vernunft nicht auf dem Boden der Ethik gewachsen ist und die theoretische Vernunft nicht das ganze Gebiet des Bewußtseins bestreitet, denn sie schließt die Bildung des Gefühls aus, leidet sie an demselben Mangel, welcher den Begriff der innern Güter trifft; sie kennt nur innere Güter der Vernunft nnd beachtet nicht, daß sie Güter nur sein können, wenn sie mit dem Aeußern in Uebereinstimmung stehen. Wenn es uns darauf ankäme unsere Terminologie mit andern in der neuern Ethik vorgeschlagenen zu vergleichen, so würde uns keine andere näher liegen als die von Schleiermacher gebrauchte. Seine organisirende oder bildende entspricht nahe zutreffend unserer anbildenden, seine symbolisirende oder bezeichnende ebenso unserer abbildenden Thätigkeit. Es wird aber auch nicht leicht verkannt werden können, daß wir nicht ohne Grund eine andere Bezeichnungsweise für nöthig gehalten haben. Der Ausdruck symbolisiren ist dunkel und der Ausdruck bezeichnen unpassend, weil es in der Bildung des Bewußtseins nicht allein darauf ankommt ein Zeichen, sondern die Wahrheit der Sachen uns anzueignen. Der Ausdruck bilden ist zu allgemein, weil auch die innere Natur des Bewußtseins gebildet werden soll, der Ausdruck organisiren dagegen zu speciell, wenn er nicht in dem bildlichen Sinn genommen wird, in welchem er freilich jetzt uns sehr gewöhnlich geworden ist, aber schwerlich zum Vortheil einer klaren Verständigung. Wenn wir die Außenwelt uns anbilden sollen, so umfaßt dies nicht allein die Ausbildung der uns von Natur zugewachsenen Organe, auch nicht die Erweiterung derselben durch andere Werkzeuge für die Ausführung unseres Willens, welche nur als solche einen Werth für unser sittliches Leben erhalten, sondern auch die Ausbildung einer Gemeinschaft mit andern sittlichen Wesen. Auch diesen Theil der anbildenden Thä-

tigkeit bezeichnet man nun wohl mit dem Namen **organisiren.** Eine Gesellschaft, ein Heer, ein Stat soll organisirt werden; die organischen Gesetze, welche man solchen Arten der Gemeinschaft beilegt, sind aber doch sehr verschieden von den Gesetzen der organischen Natur, welche diesen Namen ursprünglich nach wissenschaftlicher Terminologie und im eigentlichen Sinne trägt. Ob die Terminologie, welche wir vorgeschlagen haben, Beifall finden werde, muß die Zeit lehren; der Gegensatz aber der sittlichen Thätigkeiten, welche sie bezeichnen soll, wird in der Ethik immer als Grundlage für die Haupteintheilung der sittlichen Güter dienen.

216 In der abbildenden und in der anbildenden Thätigkeit gehen wir in gleicher Weise nur auf die Bildung einer von der Natur gegebenen Materie aus. Die Vernunft kann keine Materie schaffen; sie zieht nur aus dem rohen Stoff der Naturanlage die Form, welche ihren Absichten entspricht, weil sie nichts anderes will als der Unentwickeltheit und Verworrenheit, in welcher sie ursprünglich sich und die äußere Natur findet, Abhülfe geben durch die Entwicklung der in ihrer Anlage verborgenen Zwecke. So soll sich der Vernunft in ihrem Innern offenbaren, was in ihr liegt, im Aeußern als Wirklichkeit entgegentreten, was im Vermögen der weltlichen Dinge verborgen war. Wenn dieser Proceß der Bildung alles rohen Stoffes, der Offenbarung alles Verborgenen, der Verwirklichung alles im Vermögen der weltlichen Dinge Liegenden vollendet wäre, würde das höchste Gut erreicht sein. Abbildende und anbildende Thätigkeit arbeiten aber an diesem Zwecke von entgegengesetzten Seiten her und zeigen sich dabei immer in einer Verbindung mit einander als denselben Zweck betreibend. Die gewöhnliche Vorstellungsweise kann diese Verbindung nicht übersehn. Die Erfahrung zeigt uns, daß wir Aeußeres uns nur anbilden können, indem wir zugleich das Bewußtsein von unserer anbildenden Kraft und der anzubildenden Natur in unserer abbildenden Thätigkeit entwickeln; sie zeigt uns nicht minder, daß wir in unserm Innern das abbildende Bewußtsein nur entwickeln können, indem wir zugleich nach außen thätig die anbildende Thätigkeit üben. Was so

von der Erfahrung uns gezeigt wird, müssen wir als in den Begriffen beider Thätigkeiten liegend von philosophischer Seite anerkennen. Die Anbildung kann sich nur vollziehn, indem die veränderte Form des Aeußern mit der veränderten Form des Innern in entsprechender Weise hergestellt wird; das Bewußtsein muß sich bilden, indem die Macht der Vernunft über das Aeußere sich bildet; von der andern Seite die Abbildung kann nur geschehn, indem die veränderte Form des Innern eine Wirkung ausübt auf die Form des Aeußern und jener entsprechend diese hergestellt wird. Die Wechselwirkung zwischen Aeußerm und Innerm kann nur von beiden Seiten zugleich betrieben werden (63). Wenn nun beide Thätigkeiten immer in Verein fortschreiten, so erhebt sich die Frage, wie wir sie unterscheiden können nicht allein den Begriffen nach, sondern auch in der Erfahrung, welche sie doch immer in Verein findet. Ihr Unterschied aber ergiebt sich in der Erfahrung daraus, daß im Wechsel unseres Lebens ein Uebergewicht der einen über die andere Richtung der Thätigkeit eintritt. Im Charakter des sittlichen Lebens liegt es, daß die überwiegende Richtung als Zweck, die untergeordnete als Mittel behandelt wird. In den Thätigkeiten, welche Macht über die äußere Natur sich zum Zwecke setzen, wird das Bewußtsein nur als Mittel gesucht; in den Thätigkeiten, welche auf das Bewußtsein als ihren Zweck ausgehn, wird die Macht über die äußere Natur nur als Mittel betrachtet. Wo nun das Uebergewicht der einen über die andere Richtung in einer langen Reihe der Erfahrungen sich fortsetzt, entsteht der Schein, als könnte die Macht über die äußere Natur oder das innere Bewußtsein als alleiniger Zweck und dagegen die andere Seite des sittlichen Lebens nur als Mittel betrachtet werden. Wie aber dieser Schein durch den Wechsel des Lebens herbeigeführt wird, wird er auch wieder durch denselben Wechsel gehoben. Nur in der Ausgleichung des wechselnden Uebergewichts der einen über die andere Thätigkeit wird der ganze Zweck des sittlichen Lebens erreicht, aber die völlige Ausgleichung wird auch erst eintreten können, wenn das höchste Gut erreicht ist; die Mitte des Lebens wird dadurch unterhalten, daß zwischen

Aeußerm und Innerm kein vollkommenes Gleichgewicht vorhanden ist. Zwischen dem Bewußtsein und dem Aeußern zeigt sich ein Mangel an Uebereinstimmung; die Folge davon ist das Begehren die Uebereinstimmung herzustellen; beruht der Mangel auf dem Uebergewichte des Aeußern, so muß das Innere umgebildet werden; beruht sie auf dem Uebergewichte des Innern, so ist zu der Umbildung des Aeußern zu greifen um das Gleichgewicht herzustellen. Das Misverhältniß zwischen Aeußerm und Innerm, das schwankende Gleichgewicht zwischen beiden ist die Voraussetzung des sittlichen Lebens. Erst wenn beide zur Vollkommenheit ihrer Entwicklung gelangt wären, würde sich auch in ihnen eine völlige Uebereinstimmung zeigen und das Gleichgewicht nicht unterbrochen werden können, weil weder im Innern noch im Aeußern ein Trieb und ein Bedürfniß zu weiterer Entwicklung der Form wäre. Die Schwankungen zwischen abbildender und anbildender Thätigkeit zeigen nur auf das höchste Gut hin, welches durch beide erreicht werden soll.

In der gewöhnlichen Vorstellungsweise tritt mit dem Gedanken an die verschiedenen Geschäfte des sittlichen Lebens auch die Meinung ein, daß die Arbeit, welche dem einen zugewendet werde, dem andern verloren gehe. Darauf beruht es alsdann, daß man in weiterer Folgerung im Interesse für die eine Seite des sittlichen Guts die andere Seite aufgeben zu müssen glaubt. In diesem Sinn haben sich die entschieden, welche den Zweck des sittlichen Lebens entweder nur in der Theorie oder nur in der Praxis finden wollten; in unserer allgemeinern Eintheilung der sittlichen Thätigkeiten würden wir an ihre Stelle das vollendete Bewußtsein und die vollendete Macht über die Natur setzen können. Die gewöhnliche Vorstellungsweise wendet sich nur deswegen dieser Folgerung nicht zu, weil sie im Schwanken bleibt zwischen Streben nach Macht und Bewußtsein, wenig um das Ende bekümmert und in der Mitte doch gewahr werdend, daß im Streben nach der einen Seite das Streben nach der andern Seite nicht völlig erlischt. Sie erhält es sich frei die Zwecke beider Seiten in Gemeinschaft betreiben zu können. Wir werden hierdurch an den Satz erinnert, welchen wir schon mehrmals haben geltend machen müssen, daß der Besitz vernünftiger Güter von anderer Art ist als der Besitz materieller Güter; was von jenen

der Eine besitzt, wird dadurch dem Andern nicht geraubt. Dies gilt noch in weiterer Anwendung; auch die besondern Thätigkeiten des vernünftigen Lebens berauben sich nicht gegenseitig der Früchte, welche sie tragen; die eine wendet der andern ihren Gewinn zu. Dieser Bemerkung bedürfen wir, wenn wir die anbildende und die abbildende Thätigkeit als Glieder unseres Strebens nach dem höchsten Gute betrachten wollen. Müßten wir annehmen, daß in der anbildenden die abbildende, in der abbildenden die anbildende Thätigkeit ausgeschlossen würde, so würden wir uns zu denken haben, daß ein fortlaufendes Streben nach dem höchsten Gute gar nicht stattfände, sondern immer nur nach besondern Gütern gestrebt würde, von welchen das eine nothwendig das andere beseitigte; hieraus aber würde auch keine endliche Vereinigung der besondern Güter in einem Gesammtgute hervorgehen können, vielmehr im Endergebniß würde das ausschließende Verhältniß der verschiedenen Güter zu einander fortbestehen müssen. Glücklicher Weise belehrt uns schon die Erfahrung eines andern. Von der Seite der anbildenden Thätigkeit ist es auf den ersten Blick zu erkennen, daß sie die abbildende nicht ausschließt, denn ohne Bewußtsein können wir nicht handeln; indem wir unsere Macht über die äußere Natur erweitern, das Aeußere zum Werkzeuge unseres Willens machen, muß auch unser Bewußtsein von unserer Kraft und von den im Aeußern verborgenen Kräften wachsen. Unser Wirken auf das Aeußere ist ein Experiment, in welchem wir uns und andere Dinge prüfen und neue Erfahrungen sind sein Ergebniß. Leichter verbirgt es sich uns, daß die Bildung unseres Bewußtseins in keinem Augenblicke ohne ein Wachsen unserer anbildenden Thätigkeit sein kann. Dies geschieht aber nur deswegen, weil man die Bildung des Bewußtseins in der gewöhnlichen Denkweise, welche dem Handeln mehr als dem Denken zugewendet ist, als etwas unwillkürlich sich vollziehendes zu betrachten pflegt. Dies hat sich in der Meinung ausgesprochen, daß unser Erkennen nur ein Leiden sei. Wir sind Zuschauer, sagt man; das Werden der Welt spiegelt sich in uns ohne unser Zuthun ab. Diese Denkweise gehört dem Sensualismus an, hat sich aber doch auch tief hineingearbeitet in die rationalistischen Ansichten, welche vom Allgemeinen ausgehend in dem innern Leben des einzelnen Subjects nur ein Product erblicken. Dem hat sich unsere Untersuchung über das wissenschaftliche Denken in allen Punkten entzogen. Weder die äußern Eindrücke machen unser Wissen, denn wir bleiben nicht bei der Verworrenheit der Empfindungen stehen, noch das Allgemeine denkt für uns; unsere Erkenntniß beruht auf unserm freien Willen. In uns also bilden wir die äußere Welt und alles Werden und Sein ab; aber dabei versenken wir uns

doch nicht allein in diese reflexive Thätigkeit, sondern mit ihr ist auch immer die transitive Thätigkeit in der Bildung der Außenwelt verbunden. Darauf haben wir hingewiesen, wenn wir den Versuch, eine praktisch in die Außenwelt eingreifende Unternehmung, als unentbehrlich für unsere Wissenschaft erkannten; aber auch die Beobachtung muß sich uns in diesem Lichte darstellen, denn sie kann nicht geschehen, ohne daß unsere Sinneswerkzeuge geübt, d. h. uns angebildet, der Macht unserer Vernunft unterworfen werden. Wenn so unser allgemeingültiges Bewußtsein nur in Verbindung mit der anbildenden Thätigkeit entwickelt wird, kann diese auch bei der Bildung unseres eigenthümlichen Bewußtseins nicht fehlen, weil das Gefühl nur in den Reflexen der Erkenntnißmomente sich bildet (75 Anm.; 215 Anm. 1). So wächst die Macht zugleich mit dem Bewußtsein und das Bewußtsein zugleich mit der Macht. Diese Betrachtungen werden auch einen Einwurf beseitigen lassen, welcher gemacht werden könnte. Wir fordern für das sittliche Leben, daß es die Macht der Vernunft über die äußere Natur mehre; das ist die Aufgabe der anbildenden Thätigkeit. Nicht ohne Grund haben aber strenge Moralisten gesagt, wir sollten vor allem darauf ausgehn Macht über uns selbst zu gewinnen; die Macht über die äußere Natur würde uns zu nichts helfen, wenn wir nicht uns selbst, unsere sinnlichen Begierden und Leidenschaften zu bezwingen wüßten. Es könnte darnach scheinen, als hätte die anbildende Thätigkeit auch auf die innere Natur sich zu erstrecken und mit ihr zu beginnen; ja man ist dazu vorgeschritten in dieser Bezwingung unserer unmäßigen Seele allein das sittlich Gute zu finden. Wenn wir nur uns zu bändigen wüßten, dann würde alles Begehren, alle Unruhe des Lebens beschwichtigt sein und mit unserm Geschick zufrieden würden wir ein seliges Leben führen; alles andere würde von selbst nach dem Laufe der Natur oder dem Willen Gottes sich hinzufinden. Wir müssen zuerst bemerken, daß diese Ansicht den Begriff der anbildenden Thätigkeit zu weit ausdehnt; was uns von Natur angehört, unser Ich, sollen und können wir uns nicht erst anbilden. Wenn daher von einer Macht über uns geredet wird, so ist darunter etwas anderes zu verstehn als die Macht über unser Ich, wie auch anerkannt wird, wenn man hinzusetzt, daß Leidenschaften, unmäßige Begierden in uns gebändigt werden sollten. Denn diese Leidenschaften und Begierden sind doch unstreitig nicht unser Ich, sondern was an ihnen zu tadeln und wegzuschaffen ist, wird wohl als eine fremdartige Zuthat des Aeußern, als etwas uns von außen Angekommenes angesehn werden müssen. Daher läuft auch die Macht, welche wir über uns gewinnen sollen, auf eine Macht über das Aeußere in seinen Einflüssen auf uns hinaus.

Ueberdies bezeichnet diese Seite der sittlichen Thätigkeit nur etwas Verneinendes. Das Böse, welches uns angekommen ist, sollen wir wegschaffen; das Schlechte sollen wir meiden lernen, wie schon ein Moralist des Alterthums gesagt hat. Wie ehrenwerth nun auch diese Arbeit an uns ist, welche gegen die Sünde kämpft, so werden wir doch sagen müssen, daß die Moral, welche sie allein vertreten will, ihren bejahenden Gehalt vergißt. Das Böse in uns kann nicht beseitigt werden, wenn nicht das Gute an seine Stelle gesetzt wird. Leidenschaft und Uebermaß der Begierde lassen sich nur überwinden, wenn man die Einsicht der Vernunft und das gesunde Gefühl der Lust am Guten ihnen entgegenstellt; was man daher Macht über uns nennt, ist in Wahrheit nichts anderes als Entwicklung des Bewußtseins und ein Werk der abbildenden Thätigkeit. Die Macht uns in unserm sittlichen Leben richtig zu leiten gewinnen wir nur, indem wir uns zurecht finden lernen über das Verhältniß unserer Kraft zu den Kräften der äußern Natur. Das Bewußtsein von uns, in welchem unsere Stellung zur Außenwelt sich abbildet, muß uns den richtigen Weg zeigen im Gebrauch unserer Kräfte. Wenn wir nun eingesehn haben, daß anbildende und abbildende Thätigkeit mit einander zugleich wachsen, dann wird der Wechsel unter ihnen nicht zum Verdacht führen, als könnte die eine durch die andere gestört werden. Anders würde es sein, wenn wir sagen müßten, daß wir in der Ausbildung unseres Bewußtseins durch die Entwicklung unserer Macht unterbrochen würden und umgekehrt. Daraus würde folgen, daß Bewußtsein und Macht gegenseitig sich Schranken setzten. In gewöhnlicher Denkweise hat man sich ihr Verhältniß zu einander oft so gedacht. Man meinte unsere Theorie leide Schaden durch das Bedürfniß der Praxis. Man warnte vor dem Uebermaß der Theorie, weil sie von der Praxis abzöge. Die Zeit, welche der einen geschenkt würde, müßte der andern entzogen werden. Dies sind Warnungen, welche ihren guten Grund nur darin haben, daß der Wechsel zwischen Theorie und Praxis oder zwischen abbildender und anbildender Thätigkeit seine Zeiten hat und zur rechten Zeit eintreten soll. Die regelmäßigen Abschnitte unseres Lebens fordern ihn und auch die unregelmäßigen Abschnitte, weil jene sie in sich einschließen. Wir haben schon gesehn, daß die kleinsten regelmäßigen Perioden unseres Lebens einen Wechsel zwischen Receptivität und Spontaneität voraussetzen (170); die erstere wendet uns der Anbildung des Aeußern, die andere der Abbildung im Innern zu. Da dieser Wechsel in der Natur unseres Lebens gegründet ist, darf der sittliche Mensch nicht versäumen ihn zu ordnen. Wenn er aber geordnet wird, thut er weder der einen noch der andern Thätigkeit Abbruch. Im

praktischen Leben lernen wir und im theoretischen Leben handeln wir. Der Unterschied zwischen anbildender und abbildender Thätigkeit beruht nur darauf, daß wir in jener die Umbildung des Aeußern, in dieser die Umbildung des Innern als Zweck setzen. Dies ist unser Gesichtspunkt, der Gesichtspunkt des gegenwärtigen Augenblicks. Wärend er den Unterschied macht, bleibt die Sache sich gleich; der Fortschritt des Lebens macht sich nach beiden Seiten zugleich; das Gleichgewicht zwischen Aeußerm und Innerm soll hergestellt werden und läßt sich nur durch Umbildung nach beiden Seiten zu herstellen.

217. Die gewöhnliche Ansicht des sittlichen Lebens setzt einen Fortschritt in der abbildenden und in der anbildenden Thätigkeit voraus, welcher in das Unbestimmte geht. Das Bewußtsein und die Macht der Vernunft findet sie in Steigen. Freilich für den einzelnen Menschen auf der Erde hat das seine ziemlich engen Grenzen. Am fühlbarsten werden sie an der Macht über die äußere Natur, welche ihm, beständig gesucht, auch beständig wieder zu entschlüpfen droht. Daher kommt es, daß dem Gedanken an sie die Furcht sich anhängt. Ihre leidenschaftliche Bewegung ist nicht dazu geeignet ein richtiges Urtheil über das Gute zu fällen. Sie läßt uns besorgen, daß die Macht über die äußere Natur nur ein vergänglicher Besitz sei, d. h. ein Mittel, kein bleibendes Gut. Diese Besorgniß beruht nur darauf, daß man den Fortgang dieses Gutes, welcher auch seine Fortdauer in sich schließt, über die Grenzen des irdischen Lebens hinaus nicht sieht und nicht hofft. Dennoch hört die Vernunft nicht auf zu gebieten, daß wir Macht über irdische Dinge suchen sollen; sie betrachtet sie als ein wahres Gut, dessen Fortgang zu hoffen ist. Auch dem Bewußtsein des einzelnen Menschen sind enge Grenzen gesteckt; nicht eben weiter erstreckt es sich als über den Schauplatz unserer Macht. Nicht weniger droht uns der Verlust dieses Gutes beständig; wie es mit der Macht über die äußere Natur sich ausdehnt, so geht es zugleich mit ihr verloren. Seinen Fortgang in das Unbestimmte hinaus sehen wir nicht; wir hoffen ihn nur. Soweit die Erfahrung reicht, zeigen sich beide Güter mit einander in Zusammenhang fortschreitend,

für den einzelnen Menschen aber auch in den Schranken seines kurzen irdischen Lebens. Die Wissenschaft dehnt diese Schranken aus; sie betrachtet den Fortgang der sittlichen Güter in der Geschichte der Menschheit; der einzelne Mensch setzt fort, was frühere Geschlechter erworben haben; von spätern Geschlechtern läßt sich die Fortsetzung seiner Erwerbungen erwarten. Das sittliche Leben ist nicht allein Sache des Einzelnen; es zieht sich durch die Geschichte der ganzen Menschheit fort und die Ethik sucht die Grundsätze für die Geschichte. Ihr erweitern sich auch die Schranken der Macht und des Bewußtseins, welche als Güter der Vernunft betrieben werden sollen. Die Macht des Menschen über die Natur, das Bewußtsein des Menschen von sich und der Welt weiter und weiter auszudehnen ist ihr die Bestimmung des sittlichen Lebens. Soweit die Erfahrung reicht, hat das seinen Fortgang; diese Güter gehen nicht wieder verloren und dürfen als wahre Güter betrachtet werden. Aber auch die Macht und das Bewußtsein der Menschen ist beschränkt von ihrem irdischen Leben. Die Forderungen der Vernunft gehen weit über diese Schranken hinaus; von der Erfahrung können sie nicht vertreten werden; aber die Philosophie vertritt sie. Sie fordern ewige Güter, nicht allein für die Menschheit im Allgemeinen, sondern auch für den einzelnen Menschen. Daran schließt sich die Aussicht auf ein künftiges Leben, daran auch der Gedanke an ein sittliches Werk an, welches im Ganzen der Welt sich verwirklichen soll. Im Vermögen der Welt ist die Vernunft angelegt (91); es ist nichts, was die Vernunft in der Welt immer beschränken könnte, denn die Natur ist nur die Anlage und das Werk der Vernunft; die Natur soll sich in Vernunft und die Vernunft in Natur verwandeln (100). Hier ist nun nicht mehr davon die Rede, daß Macht und Bewußtsein in das Unbestimmte fortschreiten sollen, eine bestimmte Aufgabe ist ihnen gesteckt; das Ganze der Welt soll von ihnen ergriffen werden; die Welt hat ihr Maß; ihre Vollkommenheit, welche Gott in sie gelegt hat, soll sie erreichen. Das ist das höchste Gut. Aber nur in zwei Richtungen ihrer Thätigkeit kann sie erreicht werden. Die einzelnen Dinge in ihr müssen in ihrem Innern

das Ganze abbilden und das Aeußere sich anbilden; ihr Bewußtsein und ihre Macht müssen sich über das Ganze erstrecken. Das höchste Gut würde erreicht sein, wenn das Bewußtsein der ganzen Welt und alle Macht über die Welt der Vernunft eigen geworden wären und alle Individuen in vollem Maße an dieser Fülle des Bewußtseins und der Macht Theil hätten. Dies ist die Probe dafür, daß die Eintheilung der sittlichen Güter in Werke der abbildenden und der anbildenden Thätigkeit den obersten Eintheilungsgrund richtig getroffen hat.

Die Furcht vor der Unbeständigkeit der sittlichen Güter meldet sich mehr in Bezug auf die sogenannten äußern, als in Bezug auf die innern Güter, weil der Gedanke nahe liegt, daß diese zu der Verwirklichung unseres Wesens geschlagen werden müssen, während jene nur in einer äußerlichen und daher auch wieder aufzuhebenden Weise mit uns in Verbindung kommen. Wir haben aber schon bemerkt, daß die äußern Güter gar keine sittliche Güter sein würden, wenn ihnen nicht eine innere aneignende Thätigkeit zur Seite stände; als sittliche Güter betrachtet setzen sie daher ebenso gut wie die innern Güter eine Verwirklichung unseres Wesens voraus und dürfen daher auch auf bleibenden Werth für unser Leben Anspruch machen. Will man aber diesen bleibenden Werth in der Erfahrung sich veranschaulichen, so finden sich Schwierigkeiten. Gewöhnlich denkt man bei der Macht über die äußere Natur nur an die Dinge außer unserm Leibe und gewiß sollen wir auch über diese eine Macht suchen; wir haben aber schon bemerkt, daß auch die Macht über unsern Leib zu den Werken der anbildenden Thätigkeit gehört (216 Anm.). Schließen wir die Güter des Leibes, wie sie durch Uebung gewonnen werden, in den Begriff unserer Macht über die äußere Natur mit ein, so wird daraus wohl anschaulich, daß ihr Güter angehören, welche nicht gar zu leicht von unserer Person sich ablösen lassen. Aber andere, leichter verlierbare Güter gehören doch auch zu dieser Classe und selbst Güter eines wohlangebildeten Leibes bleiben zufälligen Störungen und dem gänzlichen Verluste ausgesetzt. Der Tod nimmt uns alle diese Güter. Man hat sie daher irdische Güter genannt und gemeint, daß sie nur für die kurze Zeit unseres irdischen Lebens als vergängliche Mittel eine Bedeutung für uns hätten. Bei der Dunkelheit, welche unser künftiges Leben deckt, läßt sich freilich kaum eine Ahnung darüber fassen, wie die Fertigkeiten, welche wir in der Handhabung unserer leiblichen Kräfte, in der Verwaltung anderer äußerer Güter uns angebildet

haben, noch eine Spur in ihm zurücklassen werden; aber dies trifft auch alles, was wir in diesem Leben erworben haben, das Bewußtsein nicht weniger als die Macht. Was nützen uns unsere Kenntnisse von den irdischen Dingen, wenn wir nicht mehr mit ihnen zu verkehren haben? Wie werden wir sie auch nur bewahren können, wenn wir nicht mehr erinnert werden an sie? Und treffen nicht diese Bedenken alle Seiten unseres Bewußtseins? Dennoch behauptet sich die Ueberzeugung, daß unser irdisches Leben nicht ohne Frucht für das künftige Leben sein könne; der allgemeine Grundsatz, daß jeder Grund seine Folgen haben müsse, steht für sie ein. So werden wir die vorlauten Fragen nach dem bleibenden Gewinn, welchen die Erwerbung irdischer Güter uns bieten könnte, zu beschwichtigen haben. Ihr Verlust im Abscheiden vom diesseitigen Leben kann nicht schlechthin uns treffen, weil zwischen ihm und dem jenseitigen Leben keine Kluft ohne Verbindung liegt. Die Rede von den irdischen Gütern überhaupt werden wir doch nur als eine Hinweisung darauf ansehn können, daß wir in unserm gegenwärtigen Leben vergängliche Mittel und bleibende Güter zu unterscheiden haben. Sollte sie weiter greifen und alles, was wir auf der Erde schaffen, für Tand erklären, so würde dies ein schwerer Misgriff sein. Der Zusammenhang unseres gegenwärtigen sittlichen Lebens mit dem künftigen Schauplatze unserer Wirksamkeit ist geheim; aber beide gehören der Welt an und beide müssen in Zusammenhang gedacht werden. Ihn zu erforschen ist nicht Sache der Erfahrung und daher auch vergeblich sich veranschaulichen zu wollen, wie die irdischen Güter, gleich viel ob der anbildenden oder der abbildenden Thätigkeit, dem künftigen Leben fruchten. Es ist eine sehr weit verbreitete Meinung, wir wären nur zur Uebung in dieser Welt; für die Uebung im Guten, im Gehorsam gegen die göttlichen Gebote, würde uns alsdann das künftige Leben den Lohn bringen. Mit dieser Meinung würde die Annahme stimmen, daß die irdischen Güter nur vorübergehende Mittel wären; denn Uebungen verlangen nur Mittel, welche allen ihren Werth verlieren, sobald die Uebung gewonnen ist. Diese Meinung leidet an einem innern Widerspruch. Sie betrachtet unser irdisches Leben als eine Uebung; aber worin? In Erwerbung irdischer Güter. Darin kann sie eine Fertigkeit bringen; aber nicht darin künftig einen Lohn zu empfangen, welcher mit solchen Gütern gar nichts gemein hat. Die Uebung muß eine Uebung zu etwas sein und das, wozu sie Uebung ist, kann nur ein höherer Grad des Guten sein, welches sie schon gebracht hat. Die niedere Fertigkeit dient zur Grundlage der höhern Fertigkeit; durch die niedern Stufen des Bewußtseins und der Macht kann nur die Fähigkeit zu den höhern Stufen derselben

Güter gewonnen werden und das künftige Leben nur eine Fortsetzung des gegenwärtigen in Bewußtsein und Macht sein. Aber wie gesagt, diese Fortsetzung der irdischen Güter entzieht sich unserer Erfahrung. Wenn wir den bleibenden Werth derselben uns veranschaulichen wollen, müssen wir zu andern Mitteln unsere Zuflucht nehmen. Sie bieten sich alsbald dar, wenn wir überlegen, daß die Zweifel, welche gegen die Beständigkeit der irdischen Güter erhoben werden, doch nur von einem beschränkten Standpunkt der Betrachtung ausgehn. Sie fragen vom Standpunkt des einzelnen Menschen, was ihm die irdischen Güter helfen werden, wenn er sie hinter sich zurücklassen muß. Das ist der Standpunkt des Egoismus. Als sittlicher Mensch habe ich nicht allein und nicht zuerst zu fragen, was dies oder jenes mir eintrage von bleibendem Werth, sondern welchen bleibenden Werth es für die Gesammtheit der vernünftigen Wesen habe. Darin aber ist die Verachtung der irdischen Güter gegründet, daß man sie nur als Eigenthum, nicht zugleich als Gemeingüter zu betrachten pflegt. Die Güter der anbildenden Thätigkeit lasse ich großentheils hinter mir zurück; aber sie sind auch Güter der Familie und es wird keinem Hausvater übel anstehn, wenn er auch noch nach seinem Tode für die Güter seiner Familie gesorgt hat. Wie diese Sorge eine Pflicht ist, so nicht weniger die Sorge für die Gemeingüter des Vaterlandes und der Menschheit. Wer den Acker urbar macht, der mehrt die Macht seines Volkes und der Menschheit über die Natur; nach seinem Tode wird sie an Andere übergehn, aber sie wird fortbestehn in ihren Folgen. Der Reichthum an Gütern, wie er sich auch in spätern Zeiten zerstreuen möge, ist doch kein vergängliches Gut; er bleibt als Gemeingut. Ebenso ist es mit den Gütern des Bewußtseins, welche mit den Gütern der Macht in engster Verbindung stehen. Der Mann, welcher den Pflug erfand, hat der Menschheit ein Gut hinterlassen. Die Erfinder in der Wissenschaft denken nicht allein für sich; ihre Erfindungen vererben auf die Nachwelt. So sind auch die irdischen Güter nicht allein für die kurze Zeit eines Menschenlebens erworben, sondern gehen auf die späteste Zukunft über. Es ist nur ein Ueberrest des Egoismus, was sich in der Meinung versteckt hält, daß die irdischen Güter vergänglich sind. Man denkt dabei nur an das Heil des Individuums oder der Seele, wie man sich ausdrückt. Aber nur wenn man von diesem Reste des Egoismus sich losmacht und die ganze Weite der Gemeingüter der Vernunft bedenkt, wird man den stetigen Fortgang in der Erwerbung der sittlichen Güter bis zum höchsten Gut hinan sich denken können. Macht und Bewußtsein der Einzelnen würden immer in sehr engen Schranken sich halten, wenn sie nicht durch die Gemeingüter

unterstützt und ergänzt würden. Von ihnen begünstigt dehnen sie in das Unendliche sich aus. Wenn die Uebrigen wollen und ausführen, was ich ausgeführt sehen will, so werden sie meine Werkzeuge und alle ihre Macht fällt mir zu. Das Bewußtsein, welches die Uebrigen entwickeln, verarbeiten sie in einer Weise, welche es fähig macht leicht mir verständlich zu werden; ihre Kunst, ihre Wissenschaft kann ich mir aneignen. Durch die Gemeinschaft der Güter unter den vernünftigen Wesen wird es auch dem Einzelnen möglich an allen Gütern seinen vollen Antheil zu haben. Wenn nun die Vernunft in der Welt alle Macht über die äußere Natur und das volle Bewußtsein der ganzen Welt gewonnen hätte, dann würde ihrer anbildenden und abbildenden Thätigkeit nichts weiter übrig bleiben und das höchste Gut würde erreicht sein. Wir haben oben (196 Anm.) den Streit kennen gelernt zwischen dem Streben nach Glückseligkeit oder Genuß Gottes und nach Weisheit oder Erkenntniß Gottes; beide sind uns als Bestandtheile des höchsten Guts erschienen, deren Vereinigung im transcendentalen Zwecke nachzuweisen ist. Durch die Verbindung der anbildenden und der abbildenden Thätigkeit, durch ihr Streben nach einem gemeinsamen Zwecke, zu dessen Erreichung sie wechselnd als Mittel sich darbieten, wird diese Vereinigung erreicht. Die vollkommene Glückseligkeit würde vorhanden sein, wenn die Macht über die äußere Natur vollkommen erreicht wäre. Kant hat die Glückseligkeit als den Zustand eines vernünftigen Wesens erklärt, dem alles nach Wunsch und Willen geht. Dieser Zustand wäre vorhanden, wenn die Vernunft alle Macht über die Natur und das einzelne vernünftige Wesen vollen Antheil an dieser Macht hätte, weil es nichts wünschte und wollte, als was die Vernunft im vollen Bewußtsein ihrer Weisheit räth. Die vollkommene Weisheit würde vorhanden sein, wenn das Bewußtsein vollkommen wäre. Wir haben gezeigt, daß die Erkenntniß der weltlichen Dinge nur in der Erkenntniß ihres Grundes in Gott und die Erkenntniß Gottes nur in der Erkenntniß seiner Schöpfung gewonnen wird (98). In der Vollendung dieser Erkenntniß würde auch die Seligkeit des befriedigten Gefühls liegen. Sie kann aber nur erreicht werden, wenn auch alles entwickelt worden, was in der Natur angelegt ist, damit also alle Geheimnisse Gottes sich offenbart haben und dies setzt die Entfaltung aller weltlichen Macht voraus; denn dem Vermögen der Dinge müssen wir ihre Macht entlocken und nur durch unsere Theilnahme an der Macht der übrigen Dinge haben wir unsere eigene Macht. Niemand aber darf verkennen, daß dieser Proceß zur Erreichung des höchsten Guts mit der Gewinnung weltlicher und irdischer Güter beginnt; denn die Offenbarungen Gottes fangen hier an und wenn sie

anderswo sich fortsetzen sollen, so darf das hier Begonnene nicht wieder aufgegeben werden.

218. Die Untersuchungen über die Weite, in welcher die Macht und das Bewußtsein der Individuen sich verbreiten kann und soll, haben uns so eben noch auf einen andern Gegensatz in der Beurtheilung des sittlichen Lebens geführt, welcher mit dem Gegensatze zwischen abbildender und anbildender Thätigkeit sich verbindet. Von der gewöhnlichen Denkweise der moralischen Wissenschaften beständig beachtet muß er von der Philosophie aufgenommen und über das ganze System unserer sittlichen Denkweise verbreitet werden. Es ist dies der Gegensatz zwischen eigenthümlichen Gütern oder Eigenthum und zwischen Gütern der Gemeinschaft oder Gemeingütern. Auch zu ihrer Erwerbung werden entgegengesetzte Thätigkeiten gefordert. Die Thätigkeit, welche auf Eigenthum ausgeht, wollen wir die aneignende, die Thätigkeit, welche auf Gemeingut ausgeht, die mittheilende nennen. Der praktische Mensch wird sehr bald gewahr werden, daß er auf seine persönlichen Kräfte beschränkt sehr schwach bleiben würde. Indem er seine Macht auszudehnen sucht, schafft er sich künstliche Werkzeuge, die besten, welche die Natur ihm darbietet. Bald bemerkt er auch, daß kein anderes Werkzeug ihm besser paßt als der Mensch. Andere Menschen sich zu Werkzeugen auszubilden, das gehört auch zu den Aufgaben seiner anbildenden Thätigkeit, zu der Mehrung seiner Macht über die äußere Natur. So wirft er sich über den Knecht zum Herren auf. Die Macht des einzelnen Menschen kann durch die Zahl seiner Knechte weiter und weiter sich ausbreiten; aber man darf nicht glauben, daß der Herr unbedingt über die Kräfte seiner Knechte gebieten könnte. Er hat sie sich angeeignet, zu seinem Eigenthum geschlagen; aber die besten Werkzeuge, welche der Mensch finden kann, sind sie nur dadurch, daß sie vernünftige Wesen sind und zweckmäßig handeln können, eingehend in den zweckmäßigen Willen anderer Menschen. Damit sie dies thun, muß ihr Wille gewonnen werden und dies kann nur dadurch geschehn, daß ihr Wille dieselben Zwecke faßt, d. h. als seine

Güter anerkannt, welche der Herr beabsichtigt. So stellen sie als Gemeingüter sich dar, welche dem Knechte wie dem Herren frommen, und es bildet sich unter beiden ein Gemeinwesen aus, in welchem gemeinschaftliche Güter betrieben werden. Beide müssen dem Gemeinwohl dienen, der Knecht die Macht des Herren mehren, der Herr zum Werkzeuge für das Wohl des Knechtes dienen. Der gewöhnlichen Denkweise könnte es scheinen, daß solche Verhältnisse, in welchen Gemeingüter sich zeigen, doch erst in späterer Zeit sich ausbilden; wenn aber bedacht wird, daß zu der natürlichen Verbindung, in welcher die Glieder der Art mit einander stehen, gemeinschaftliche Dienste verlangt werden, so wird schwerlich daran gezweifelt werden können, daß sie ursprünglich angelegt sind und mit dem Fortgange des sittlichen Lebens nur zu größerer Reife kommen. Von der Seite der anbildenden Thätigkeit lassen die physischen Anknüpfungspunkte für das sittliche Leben das Eigenthum und das Gemeingut als gleich ursprünglich erkennen. Denn dem Individuum ist sein Leben als Eigenthum zugewiesen, doch nur durch einen Proceß der Art und unter der Verpflichtung ihn nach den Gesetzen der Art als ein Gemeingut für den Fortgang des Artprocesses zu verwalten. Von der Seite der abbildenden Thätigkeit ist der Gegensatz nicht minder unverkennbar. Das Bewußtsein eignen wir uns an als unser eigenstes Eigenthum; aber nur in Gemeinschaft mit Andern gewinnt es sein rechtes Wachsthum; wenn wir auf unsere eigenen unmittelbaren Erfahrungen beschränkt blieben, würden wir nur des kleinsten Theils der Erscheinungen uns bewußt werden; daher behandeln wir das Bewußtsein als ein Gemeingut, erwarten von Andern Mittheilungen desselben und sind bereit Andern Mittheilungen zu machen. Erkenntniß und Gefühl drängen in gleicher Weise zur Mittheilung und besondere Ursachen gehören dazu, wenn sie zurückgehalten werden soll. Mit den Dingen der Welt uns zu verständigen treibt uns die Vernunft; aus ihren Zeichen sollen wir ihr eigenthümliches und ihr allgemeines Wesen verstehen lernen, wie es in ihrem Bewußtsein lebt. Dabei müssen wir uns zunächst an die deutlichsten Zeichen halten und deutlichere Zeichen finden wir nicht

als die Erscheinungen, in welchen Vernunft sich uns verkündet, bei andern Menschen. Die gewöhnliche Denkweise kommt auf diese Thätigkeiten der Aneignung und der Mittheilung des Bewußtseins beständig zurück; doch könnte es ihr begegnen, daß sie die Gemeingüter des Bewußtseins nur für spätere Erzeugnisse des sittlichen Lebens ansähe, weil es ihr geläufig ist sie mehr in ihrer auffallenden Größe, wie sie in Wissenschaft und Kunst vorkommen, als in ihren kleinen Anfängen zu betrachten. Sie muß daran erinnert werden, daß jede Erscheinung, in der Wechselwirkung der Individuen bewirkt, eine Mittheilung ist dessen, was im Innern vorgeht; sie harrt nur auf das Verständniß, damit die Mittheilung zur Aneignung des Bewußtseins gelange. So wird das philosophische Nachdenken Aneignung und Mittheilung schon in den ersten Anfängen des sittlichen Lebens mit einander in Verbindung finden. Es wird aber auch darauf dringen müssen, daß beide zu Ende geführt werden sollen, wie sie in der Mitte des Lebens ihr gemeinschaftliches Wachsthum zeigen. Wenn die Macht und das Bewußtsein des einen Individuums über etwas sich erstreckt, so wird es dadurch der Macht und dem Bewußtsein des andern Individuums nicht entzogen. Werden sie zu vernünftigen Zwecken ergriffen, so kann jeder Andere dieselben Zwecke für gut anerkennen und sich aneignen. Die Güter des Einen schlagen auch zu den Gütern des Andern um. Die Philosophie wird nicht davon ablassen können den Zusammenhang des Ganzen zu bedenken und dabei wird es ihr feststehn, daß ohne das Beste des Ganzen das Beste des Theiles nicht sein könne, ebenso wenig wie das Beste des Theiles ohne das Beste des Ganzen, daß daher auch der Wille des Einzelnen auf das Gemeingut der Welt gerichtet ist und der Wille aller auf das Eigenthum des Einzelnen. Beide Richtungen des sittlichen Strebens sollen sich in Gemeinschaft auf das höchste Gut richten, in welchem alle Macht und alles Bewußtsein ein Gemeingut aller und ein Eigenthum jedes Einzelnen ist. Der Unterschied zwischen beiden wird dadurch nicht aufgehoben; denn ein jeder muß alles sich aneignen und auch alles mittheilen.

Der Begriff des Eigenthums wird von der Ethik im weitesten Sinn genommen. In einem engern Sinne nimmt ihn die Rechtswissenschaft, welche den Richter befähigen soll den Streit über das Eigenthum zu schlichten. Um Recht sprechen zu können zwischen den streitenden Parteien muß der Beweis des Eigenthums gefordert werden. Um ihn zu führen, dazu gehören dem Richter und allen Rechtsgenossen erkennbare Zeichen, Handlungen, welche durch allgemeinen Gebrauch oder Gesetz das Recht am Eigenthum beglaubigen. Da solche Zeichen von einem Gebrauche oder Gesetze abhängen, dessen Gültigkeit nicht allgemein feststeht, die Erkennbarkeit des Eigenthums überhaupt für einen bestimmten Kreis der Rechtsgenossen noch von andern Bedingungen abhängt als der Besitz desselben, können die rechtlichen Zeichen des Eigenthums auch fehlen, ohne daß deswegen das Eigenthum fehlen müßte. Eigenthum im sittlichen Sinne ist, was der einzelne Mensch als sein sittliches Gut sich aneignet; eine Bestätigung der Rechtsgesellschaft kann hinzu treten, gehört aber nicht zum Eigenthum, vielmehr zum Gemeingut, zum Frieden der Gesellschaft. Es spricht sich hierin nur das gegenseitige Verhältniß des Eigenthums und des Gemeinguts aus. Es ist auch darin ausgesprochen, daß zum Eigenthum das Merkmal gehört, daß es ein sittliches Gut sein muß. Wenn etwas angeeignet werden sollte unzweckmäßig, gegen die Vernunft, so würde das kein Eigenthum in sittlichem Sinn sein. Eine solche Aneignung würde geschehn, wenn sie das Recht am Gemeingut verletzte, den Frieden der Gesellschaft. Darin liegt auch, daß die Rechte aller Andern an dem, was in sittlicher Weise angeeignet werden soll, bewahrt werden müssen. Unsere allgemeinen Betrachtungen haben uns schon darauf geführt, daß niemand ein ausschließliches Eigenthum an sittlichen Gütern in Anspruch nehmen darf. Sein Eigenthum hat er nur mit Genehmigung der sittlichen Gesellschaft, welcher er alles zu leisten verpflichtet ist, was er vermag. Dies gilt in gleicher Weise von den Gütern des Bewußtseins, wie von den Gütern der Macht und daraus wird sich die Berechtigung der Rechtsgesellschaft herleiten lassen ihr Urtheil über das Eigenthum abzugeben und ihre Macht zur Vollstreckung desselben geltend zu machen. Alles Eigenthum fällt unter die Entscheidung dieser Gemeingüter, des Gesammtbewußtseins und der Gesammtmacht. Der juridische Begriff des Eigenthums stellt daher das Eigenthum und das Gemeingut nur in ihrer wechselseitigen Beziehung dar. Dabei werden auch beide nur von einem beschränkten Gesichtspunkte aus gefaßt, das Gesammtbewußtsein nur als der Rechtsgesellschaft eigen, deren Urtheil nur als ein ungenügender Stellvertreter der allgemeinen Vernunft gelten kann, das Eigenthum nur, sofern es an Handlungen

als äußern Zeichen von diesem Stellvertreter erkannt werden kann. An den letztern Punkt hängt es sich, daß unter Eigenthum nur äußere Güter verstanden zu werden pflegen, weil nur solche an äußern Handlungen sich kenntlich machen; das geistige Eigenthum ist daher von juridischem Standpunkte aus dem Zweifel unterworfen worden. Auch auf den Begriff des Gemeinguts hat sich dies übertragen müssen. Die gewöhnliche Denkweise hat nicht unberührt bleiben können von der Weise, in welcher das Urtheil über Eigenthum und Gemeingut in der Rechtsgesellschaft sich ausbildet; an diesem Urtheil nimmt sie selbst Theil und ihre Unterscheidungen zwischen Eigenthum und Gemeingut wachsen in ihm auf. Dabei kann sie aber doch die Beschränkungen nicht verkennen, welchen es unterliegt. Die gesunde Vernunft urtheilt oft anders über die richtige Vertheilung der Güter, als der Gebrauch und das Gesetz. Die Billigkeit muß das Recht ergänzen. Das strenge Recht wird oft zum schreienden Unrecht. Daher kommen die Zweifel an der Vernunft im bestehenden Rechte auf. Fühlbar genug sind sie, wenn das geistige Eigenthum bestritten wird, weil es an allgemein erkennbaren Zeichen nicht bewiesen werden kann, obgleich dem Menschen nichts eigenthümlicher zukommt als die Güter der abbildenden Thätigkeit, welche mit dem Namen des geistigen Eigenthums bezeichnet werden, wenn sie in den Verkehr kommen. Unverkennbar wird nun sein, daß die Begriffe des Eigenthums und des Gemeinguts von der Rechtswissenschaft zwar anerkannt, aber auch nur in einer beschränkten Bedeutung genommen werden; ihre weitere Bedeutung muß die Ethik sich vorbehalten. Den Gegensatz hält die Rechtswissenschaft aber doch fest; vom Eigenthum ausgehend fordert sie, daß es nicht unbedingt als Eigenthum behandelt, sondern der Entscheidung des Gemeinwesens überlassen werde als ein Gemeingut. Die Vertheilung der Güter nach Gebrauch und Gesetz zu erhalten wird eine allgemeine Sache der Rechtspflege. Dagegen erhebt sich nun aber die Meinung des Communismus, welcher das Eigenthum beseitigen und nur das Gemeingut anerkennen will als der Vernunft entsprechend. Das Eigenthum, lehrt er, ist der Diebstahl; es ist gegen das allgemeine Vernunftrecht, welches das allgemeine Wohl will und von jedem Einzelnen fordert, daß er die ihm zufallenden Güter dem allgemeinen Wohl opfere und als Gemeingüter behandele. Daß diese Lehre im Streit gegen die Unbilligkeiten in der Handhabung des Privatrechts sich gebildet hat, läßt sich nicht verkennen. Wenn das Privatrecht vom Eigenthum ausgeht, so sieht sie hierin den Egoismus der Besitzenden, der Reichen. Den bestehenden Stat, wie er das Eigenthum schützt, hat man in diesem Sinn eine Verschwörung des Reichthums gegen

die Armuth genannt. Die Ungleichheit in der bestehenden Vertheilung der Güter, welche das Gemeinwesen schützt, ist gegen die Billigkeit und das Recht der Vernunft, welche die Gaben der Natur für alle in gleicher Weise in Anspruch nimmt. Der Communismus geht vom Begriffe des Gemeinguts aus. Alles, was für die Vernunft brauchbar ist, ist ihr im Allgemeinen gegeben; wenn jemand für sich besonders ein so dargebotenes Gut haben will, so ist das die Anmaßung eines Rechts, welches die Rechte der Uebrigen verletzen würde. Diese Denkweise des Communismus hebt die eine Seite des sittlichen Lebens ganz richtig hervor. Die Dinge, welche die Natur für den Gebrauch der Vernunft vorbereitet hat, sind allen gemein und zum gemeinen Nutzen für alle sollen sie gebraucht werden; ein ausschließliches Eigenthum aus ihnen zu machen würde gegen ihre Bestimmung für das sittliche Leben anlaufen. In diesem Sinne hat Plato für die vollkommene sittliche Gemeinschaft gefordert, daß in ihr alles gemein sein sollte, selbst Augen und Ohren und Hände. Selbst Leib und Leben sollen wir bereit sein für das gemeine Beste zu verwenden. Vom Allgemeinen sind sie uns verliehen, damit sie für das Gemeingut gebraucht und verbraucht werden. In demselben Sinne hat Fichte vorgeschrieben: forsche nicht aus Wißbegier. Alle Güter der anbildenden und der abbildenden Thätigkeit sollen als Gemeingüter behandelt werden. In dieser folgerichtigten und weitesten Anwendung des communistischen Gedankens liegt aber auch schon seine Berichtigung. Wenn ich meine Hände und Augen wie mein Forschen für das Gemeingut verwende, so gebrauche ich sie doch zunächst für mich; ich schalte über sie wie über mein Eigenthum; ihre Werke unterwerfe ich zunächst meiner Gewalt, indem ich für mich schaffe, sehe, erkenne, alsdann aber die von mir erworbenen Güter auch zum gemeinen Besten verwende. Das Gemeingut würde kein Gemeingut sein, wenn es nicht angeeignet würde von den Einzelnen, ebenso wenig wie das Allgemeine Allgemeines sein würde ohne das Besondere. In jedem Augenblicke, in welchem das Gemeingut von einem Einzelnen für sein Bestes verwandt wird, wird es als Eigenthum behandelt. Von dieser Seite betrachtet, scheint der Streit zwischen dem Privatrecht, welches das Eigenthum schützt, und zwischen dem Communismus, welcher das Gemeingut fordert, sich nur um die Frage zu drehn, ob das eine oder das andere das Frühere oder das Spätere sei. Der Communismus meint, zuerst sei alles Gemeingut und dann werde es als Eigenthum gebraucht, das Privatrecht, zuerst sei alles Eigenthum, dann werde es zum Gemeingut benutzt. Der erstere beruft sich auf das Recht, welches die allgemeine Natur jedem auf alles gegeben, und auf den Gemeinsinn, welchen die

Vernunft in alle gelegt habe; das andere findet seine Stütze in den natürlichen Trieben der Selbsterhaltung und des Eigennutzes, welche von der Vernunft gebilligt werden, weil die Natur die Individuen mit besondern Kräften und Mitteln zu ihrer Erhaltung und zum Wachsthum ihrer Macht ausgerüstet habe. Wenn jedoch hierauf allein der Streit sich zurückführen ließe, so würde er sich leicht schlichten lassen; denn das Recht auf alles läßt sich nicht verkennen, wenn die Noth es gebietet, und die Forderung des Gemeinsinns kann nur die entschiedenste Selbstsucht verleugnen; ebenso wenig kann von der andern Seite die Anweisung der Natur und das Gebot der Vernunft verkannt werden den Kräften der Individuen das Recht ihrer Selbsterhaltung und Entwicklung zu gestatten; im Allgemeinen aber muß der Gedanke sich aufdrängen, daß in sittlicher Schätzung nicht das Verhältniß zwischen Früher und Später, sondern zwischen Zweck und Mittel entscheidet. Von diesem Gesichtspunkte aus bleiben wir bei unserm Satze stehen, daß Gemeingut nicht ohne Eigenthum und Eigenthum nicht ohne Gemeingut sein könne, weil das Gut des Allgemeinen nichts ist ohne das Gut des Einzelnen und das Gut der Einzelnen nichts ohne das Gut des Allgemeinen. Der Communismus setzt sich ebenso das Beste der Einzelnen zum Zweck, wie das Privatrecht das Beste des Allgemeinen; nur über die Mittel, welche zu ihrem gemeinschaftlichen Zwecke führen sollen, herscht unter ihnen der Streit. Dadurch wird das Verhältniß des Frühern und des Spätern in ihn gezogen und es erhebt sich die Frage, ob man es vorziehen soll zuerst das Gemeingut oder zuerst das Eigenthum zu sichern. Dies ist eine Frage der Nützlichkeit. Die Rücksichten auf das Nützliche zeigen sich denn auch deutlich in den Beweisen und Gegenbeweisen der beiden Parteien. Der Unterschied zwischen dem Nützlichen und dem Guten, welchen wir festhalten müssen (193), muß uns zeigen, daß von solchen Ueberlegungen keine Entscheidung über die Grundsätze für das letztere zu erwarten ist. Sie mischen nur Nebenpunkte in den Streit und weisen darauf hin, daß er nicht den Gegensatz zwischen Eigenthum und Gemeingut in seiner allgemeinsten Bedeutung betrifft. So ist beiden Gegnern gemeinschaftlich, daß sie die Güter der abbildenden Thätigkeit, die sogenannten innern oder geistigen Güter, geringachten, weil sie nur mittelbar nützen, und daß sie das Gemeingut nur für einen kleinern Kreis des Gemeinwesens bestimmen, wie er in einem State oder einem Volke sich vorfinden mag. Weil das Privatrecht für das Eigenthum besondere Zeichen fordern muß, wird es auf besondere Dinge beschränkt; das Gemeingut folgt ihm nach und beide bezeichnen nun von einander abgesonderte Kreise der Güter. Der Communismus will diese Absonderung nicht

dulden, weil jedes Privatgut auch dem allgemeinen Besten dienen soll. Er würde Recht haben, wenn er nicht glaubte, daß damit das Eigenthum beseitigt wäre; von dem Gemeingute ist dasselbe zu sagen; es soll zum Besten der Einzelnen dienen. Auch aus diesem Punkte ihres Streites ist also nur zu entnehmen, daß sie den allgemeinen Gegensatz zwischen Eigenthum und Gemeingut in besondern Beziehungen fassen. Ihr Streit wird sich nur dadurch heben lassen, daß die Bedeutung dieser Beziehungen erörtert wird.

219. Die gewöhnliche Vorstellungsweise fordert das Eigenthum und verschließt sich der Bemerkung nicht, daß es nur in Verein mit dem Gemeingute gedeihn kann. Sie sondert aber auch beide; einiges möchte sie dem Privatgebrauche ausschließlich vorbehalten, anderes der Verwaltung eines Gemeinwesens, wie es in einem besondern Kreise der Menschen sich gebildet hat. Es werden da die sittlichen Güter als Objecte des Handelns von den Personen unterschieden, welche Subjecte des Handelns sind und die Güter verwalten. Es scheint nun der Unterschied zwischen Privateigenthum und Gemeingut nur auf der Zahl der Personen zu beruhn, welchen das Gut zukommt. Denn der Kreis der Menschen, welche ein Gemeinwesen bilden, schließt sich gegen andere Kreise ab und das Gemeingut, welches ihm zukommt, stellt sich als ein Eigenthum der sittlichen Subjecte dar, welche ihn bilden und das Gemeingut ausschließlich für sich in Beschlag nehmen. Das Eigenthum ist Gut eines, das Gemeingut Gut vieler Subjecte. Aber das wissenschaftliche Nachdenken wird in dieser Auffassungsweise der gewöhnlichen Vorstellung einen Knoten finden. Wie lassen sich viele Subjecte als ein Subject des gemeinschaftlichen Eigenthums denken? Von Natur sind die Individuen geschieden; ein natürlicher Trieb mag sie vereinigen; aber es gehört ein sittlicher Entschluß dazu, wenn sie, nicht ohne Wahl, ein Gemeinwesen und eine Gemeinschaft der Güter unter sich in einem bestimmten Kreise bilden sollen. Dies ist ein Werk ihres sittlichen Lebens, ein Gut, und zwar ein gemeinschaftliches Werk, ein Gemeingut aller. Die Gemeinschaft stiftende und entwickelnde Thätigkeit liegt allen den

übrigen Gemeingütern zu Grunde, welche der Kreis der Gemeinschaft an andern Objecten sich aneignet; sie vollzieht sich aber nicht an solchen Objecten, sondern an den Subjecten des sittlichen Lebens selbst und schließt auch deren Eigenthum an Objecten in sich ein, weil die Subjecte mit allen ihren Gütern an der Stiftung und fortwährenden Entwicklung ihrer Gemeinschaft als an ihrem Gemeingute sich betheiligen. Eine andere Art des Gemeinguts kommt hier zu Tage. Die sittlichen Subjecte werden Objecte der Aneiguung und geben sich der Aneignung hin, ohne aufzuhören Subjecte der Aneignung zu bleiben. Denn Eigenthum können sie nicht werden, weder des Einen für den Andern noch des Gemeinwesens, weil sie gleichberechtigte Theilnehmer am Gemeingut sind und das Gemeinwesen schaffen und erhalten um am Gebrauch seiner Gemeingüter Theil zu nehmen. Die Verwaltung des Gemeinguts, wie sie auch vertheilt werde, bleibt eine gemeinschaftliche Sache; einem jeden besondern Subjecte fließt von ihr sein Antheil am Gemeinwohl zu um so reichlicher, je besser die Ordnung des Gemeinwesens und je größer sein Gemeinsinn ist. Der Begriff des Gemeinguts, welcher uns hieraus erwächst, unterscheidet sich nun von dem Gemeingute nach der gewöhnlichen Denkweise dadurch, daß er nicht allein Gemeingut setzt, sondern auch Eigenthum der einzelnen Subjecte, weil sie das Subject für das Gemeingut schaffen und als ihr eigenes Werk setzen sollen. Alles Gemeingut ist zugleich Eigenthum, weil die Individuen als Träger des Gemeinguts es als ihr Gut hervorbringen. Mit dieser Umwandlung des einen Begriffs des Gemeinguts wird aber auch der andere Begriff des Eigenthums umgewandelt. Denn wenn der Gemeinsinn wächst, gestattet er nicht Eigenthum für sich zurückzubehalten. Dem Gemeinwesen verpflichtet er uns mit Gut und Blut. Daher ist alles Eigenthum auch zugleich Gemeingut. Dies wird um so mehr anerkannt, je mehr das Gemeinwesen von Natur begründet und je unbeschränkter es ist. Die gewöhnliche Meinung verräth aber auch darin ein beschränktes Maß der Beurtheilung, daß sie weder das von Natur begründete und unauflösliche, noch das unbeschränkte Gemeinwesen kennt

oder zur Genüge beachtet. Die philosophische Ethik wird einen höhern Standpunkt ergreifen müssen. Ihr stellt sich alles als von Natur verbunden und zu einer sittlichen Welt bestimmt dar und das Gemeinwesen dieser Welt hat unbeschränkt über die Pflicht jedes Einzelnen zu verfügen. Da bleibt nichts vom Eigenthum übrig, was nicht dem Gemeingute verhaftet wäre und dem gemeinen Besten jederzeit geopfert werden müßte. Alles ist zum Gemeingut für die sittliche Welt bestimmt; aber alles soll auch von jedem Einzelnen angeeignet werden in seinem Gemeinsinn, in welchem er das Beste des Gemeinwesens als sein Eigenthum betrachten und behandeln darf. Das Gemeinwesen bildet sich erst durch den Gemeinsinn der einzelnen Subjecte; das Gemeingut erwächst nur daraus, daß sie seine Güter sich aneignen und ihr Eigenthum dem Gemeinwohl widmen; das Gemeinwohl ist nur das Ergebniß des Wohles aller, an welchem jedes Individuum sein volles Eigenthum hat. So dürfen wir vom Gesichtspunkte der Ethik aus das Eigenthum und das Gemeingut nicht von einander absondern und das eine durch das andere beschränken. Die aneignende und die mittheilende Thätigkeit stellen sich nur als zwei verschiedene Richtungen des sittlichen Lebens dar, welche auf das höchste Gut als den letzten Zweck hinweisen; in ihm sollen Eigenthum aller Individuen und Gemeingut des ganzen sittlichen Gemeinwesens in voller Gleichheit sich verbinden.

Die Absonderung, in welcher Eigenthum und Gemeingut gehalten werden, hat zum Theil ihren Grund darin, daß die praktische Denkweise vorzugsweise die äußern Güter oder die Güter der anbildenden Thätigkeit berücksichtigt. Dieser Einseitigkeit muß man entgegenarbeiten, indem man darauf aufmerksam macht, daß Gemeingüter nur durch Bildung eines Gemeinwesens entstehen und das Gemeinwesen Mittheilung des Bewußtseins voraussetzt, Eigenthum aber erst im Gemeinwesen anerkannt und gesichert wird. Das Recht aller auf alles läßt kein Recht auf Eigenthum bestehn; es schließt den Krieg aller gegen alle in sich; der Vertrag, durch welchen er vermieden werden soll, setzt Verständigung unter den Einzelnen und Anerkennung gemeinsamer Güter voraus. Das Eigenthum selbst wird nur durch das Bewußtsein seines Werthes für das vernünftige Leben erworben; daß es sich behaupten läßt und nicht bloß ein vorübergehender Besitz ist, hängt

an der Mittheilung des Bewußtseins, an dem Gesammtbewußtsein der sittlichen Gesellschaft, in welcher wir leben. Das Gemeingut der anbildenden Thätigkeit setzt dasselbe in der abbildenden Thätigkeit voraus und das Gemeingut der abbildenden Thätigkeit bildet sich nur aus dem Eigenthum im Bewußtsein und fordert das Eigenthum in der Macht. Die praktische Denkweise kommt dazu diese sehr einleuchtenden Bemerkungen zu übersehen, weil sie im Streite über Eigenthum und Gemeingut sich ausbildet und zur Schlichtung dieses Streits den Richter und die Rechtskunde fordert, nach deren Theorie alsdann die Begriffe des Eigenthums und des Gemeinguts gestaltet werden. Dieser Theorie aber begegnet dasselbe, was allen Theorien, welche mit ihrem Objecte nicht zugleich ihr Denken desselben untersuchen; über die Güter, welche sie untersucht, vergißt sie die Güter, welche sie gewährt. Es sind dies Güter der abbildenden Thätigkeit, welche die Theorien über Eigenthum und Gemeingut ausbildet; sie werden von ihnen, wenn nicht vergessen, so doch übergangen, weil sie vorausgesetzt werden. Davon aber, daß die sogenannten äußern Güter allein zur Sprache kommen, ist die Folge, daß beide Glieder des Gegensatzes auch nur in ein äußeres Verhältniß zu einander gestellt werden. Die Schärfe, welche die Rechtswissenschaft in ihren Bestimmungen suchen muß, beruht wesentlich darauf, daß sie die Grenzen zwischen Eigenthum und Gemeingut genau zu ziehen hat. Daraus ergiebt sich aber auch die Härte des Rechts und die Nothwendigkeit sie durch die Billigkeit zu mäßigen. In der Praxis des sittlichen Lebens läßt sich die Strenge des Rechts nicht behaupten; was theoretisch zu Recht besteht, wird zu einem sittlichen Unrecht, weil Gemeingut und Eigenthum nicht streng nach allgemeinem Gesetze sich sondern lassen. Die Fälle der Noth lassen alles Eigenthum zum Gemeingut, alles Gemeingut zum Eigenthum schlagen. Zu einem andern Theil beruht aber die Absonderung von Eigenthum und Gemeingut auf der bedingten Geltung der Subjecte, welchen diese Güter zukommen. Soweit sie in die Beurtheilung der gewöhnlichen Denkweise fallen, kann keinem derselben eine unbedingte Geltung zugeschrieben werden. Indem sie den Unterschied zwischen Eigenthum und Gemeingut ausbildet, sieht sie auf verschiedene einander gegenseitig bedingende Gemeinwesen als Träger des Gemeinguts sich verwiesen. Die Familie hat ihr Eigenthum und ihr Gemeingut; sie ist in beiden bedingt durch das Eigenthum und das Gemeingut der Gemeinde, welche auch wieder mit beiden dem State verpflichtet ist. Höher geht die praktische Denkweise gewöhnlich nicht hinaus; doch wird sie sich wohl gefallen lassen daran erinnert zu werden, daß der Stat auch seine Pflichten hat im Gebrauch seiner Güter, wenn er auch

rechtlich zu ihnen nicht gezwungen werden kann; Gemeingüter der Menschheit werden wohl nicht geleugnet werden können und durch sie wachsen dem State Bedingungen in seinem Eigenthum und seinem Gemeingut zu. Die Philosophie wird hierbei nicht stehn bleiben können; sie muß das Ganze bedenken; die Menschheit ist ihr ein Theil des sittlichen Gemeinwesens der Welt. Aber erst mit dem Gemeingut der ganzen sittlichen Welt würde man das unbedingte Gemeinwesen oder Subject des Gemeinguts erreicht haben. Die mittlern Stufen zwischen Individuum und ganzem sittlichen Gemeinwesen werden den Gegensatz zwischen Eigenthum und Gemeingut, welcher sich auf ihnen zu entwickeln anfängt, auch nur in unvollendeter Entwicklung zeigen können. Auf diesen mittlern Stufen wird er von der Erfahrung beobachtet. Die Philosophie muß ihn bis zu seiner äußersten Spitze verfolgen, in welcher er zu völliger Einigung seiner Glieder fortschreitet. Hierbei hat sie die Absichten der gewöhnlichen Denkweise, welche das Richtige ahnen, wohl zu beachten um nicht mit der Erfahrung sich zu entzweien. Zu diesem Zwecke haben wir auf die natürlichen Anknüpfungspunkte für das Gemeinwesen aufmerksam machen müssen. Sie stellen sich den durch menschliche Kunst und willkürlich gebildeten entgegen; sie halten das menschliche Leben viel fester als diese; was die Natur uns zur sittlichen Grundlage gegeben hat, muß fortgeführt werden; die Verbindungen, welche die Willkür des Menschen geschaffen hat, können auch wieder in derselben Weise gelöst werden. Dieser Unterschied kann auch der Erfahrung nicht entgehen. Die Rechtswissenschaft kennt moralische Personen und setzt sie den natürlichen Personen, den Personen im eigentlichen Sinn des Wortes entgegen. Ihre Verbindung ist löslich und auch die Güter, welche ihnen zugesprochen werden; von ganz anderer Dauer sind die Individuen und ihre Güter. Diesen Andeutungen der Erfahrung folgend wird man nun finden, daß die Stufen, in welchen Gemeinwesen und Gemeingut sich ausbilden, auch natürliche Grundlagen haben und um so fester halten, je mehr sie von solchen Grundlagen unterstützt werden. Gemeinde und Volk haben natürliche Anknüpfungspunkte; sie halten daher ihre Gemeingüter fester als Gesellschaften, welche nur zu einem willkürlich gefaßten Zweck sich verbunden haben. Sie stehen in der Mitte zwischen zwei andern Gemeinheiten, der Familie und der Menschheit, deren natürliche Anknüpfungspunkte noch deutlicher in das Auge fallen; daher sind auch die Pflichten gegen ihre Gemeingüter lockerer, als die Pflichten gegen die Gemeingüter der Familie und der Menschheit; von der Verbindung mit der Gemeinde kann das Individuum sich loslösen, um so leichter, je stärker der Stat sich ausbildet; selbst der Stat, dessen

Macht über Eigenthum und Gemeingut entscheidet, gestattet dem Individuum sein Eigenthum aus dem Verbande mit dem Gemeingute des Volkes zu ziehen, um so leichter, je stärker die Gemeingüter der Menschheit sich entwickeln; die Bande dagegen der Familie und der Menschheit beherschen uns, soweit die Erfahrung reicht; erst da würde man eine völlige Loslösung unseres Eigenthums von dem Gemeingute dieser natürlichen Verbindungen annehmen können, wo wir von der natürlichen Grundlage unseres irdischen Lebens entbunden in eine höhere sittliche Gemeinschaft entrückt wären. Wir sehen hieraus auch an den mittlern Stufen der Gemeinschaft, daß die niedern Stufen an ihrer Macht verlieren durch die Macht, welche die höhern Stufen gewinnen; selbst die Familie kann ihre despotische Macht nicht mehr behaupten, wenn die Gemeinde und der Stat ihre Herrschaft beginnen; die Individuen werden freier in ihrem Eigenthum, indem sie es in ein höheres Gemeingut einrücken lassen und den Schutz des größern Gemeinwesens gewinnen. Durch die fortschreitende Ausdehnung der Ordnung im sittlichen Reiche gewinnt auch das Eigenthum eine freiere Bewegung und dieses Gut gehört zur Entwicklung des Gemeinguts. Die Auflösbarkeit der Gemeingüter und die Schwächung ihrer zusammenhaltenden Kraft in den niedern durch die höhern Stufen bringt den Schein hervor, als wären sie nur vorübergehende Mittel; die größere Freiheit aber, welche dem Eigenthum durch die Entwicklung der höhern Gemeinwesen erwächst, muß uns darauf aufmerksam machen, daß auch den niedern Gemeinwesen und ihren Gemeingütern eine größere Freiheit zufließt, indem sie in allgemeinere Ordnungen des sittlichen Lebens einwachsen, sofern sie nemlich natürliche Anknüpfungspunkte für ihren Zusammenhalt haben. Auf einen unbedingten Endpunkt in dieser Entwicklung der sittlichen Ueber- und Unterordnung weist uns die Philosophie hin. Die Ordnung der ganzen sittlichen Welt ist die Aufgabe, welche durch die Ausbildung des Eigenthums und des Gemeinguts gelöst werden soll. Dabei sind die natürlichen Anknüpfungspunkte für das sittliche Leben zu beachten. Zwei von ihnen, der eine nach unten, der andere nach oben zu, zeigen sich unbedingt und geben unauflösliche Verbindungen ab, nach unten zu das Individuum, welches das Eigenthum, nach oben zu die Einheit der Welt, welche das Gemeingut fordert. Daß in der Mitte zwischen beiden noch andere natürliche Anknüpfungspunkte liegen, wenn auch von beschränkterer Bedeutung, kann die gewöhnliche Denkweise nicht übersehn, da sie durch die Berücksichtigung ihrer bedingten Stellung zu ihren ungenügenden Bestimmungen über das Verhältniß zwischen beiden Gliedern des Gegensatzes geführt wird. Das Mittel sie aus derselben zu ziehen

liegt in der Hinweisung auf die beiden unerschütterlichen Grenzpunkte nach oben und nach unten zu. Die Ordnung der sittlichen Welt kann nur hergestellt werden, wenn die von der Natur ins Leben eingeführten Individuen ein jedes das Seine ihr zu leisten sich zur Aufgabe stellen und alle ihre Kräfte dem Gemeingut weihen, von der andern Seite aber das Ganze einem jeden Individuum das Seine als Eigenthum zuweist und am Gemeingut vollen Antheil zu nehmen gestattet. Daß hierauf das Streben in der sittlichen Gesellschaft gerichtet ist, zeigt sich in der Ausbildung der mittlern Kreise der Gemeinschaft, indem die höhern Stufen mit der Ausbildung des Gemeinguts in einem größern Umfang die Befreiung des Eigenthums von beschränkenden Fesseln der niedern Stufen verbinden. Wir sehen hieraus, daß im Gemeingut nicht das Eigenthum sich verliert. Die Entwicklung einer größern Gemeinschaft der Güter nimmt das Eigenthum in Schutz und verschafft ihm einen weitern Kreis der Bewegung. So bildet sich das Privatrecht aus zugleich mit dem Gemeingute, welches die Entscheidung und die Macht über das Eigenthum in seinem Kreise für sich in Anspruch nimmt. Es kann hierin Willkür eintreten, aber nicht allein Willkür herscht in diesen Entwicklungen der sittlichen Gesellschaft, sondern natürliche Anknüpfungspunkte für sie liegen uns vor und das sittliche Leben hat sie zu erkennen und ihre Entwicklung zu betreiben. Wenn der Communismus mit dem Privatrechte sich in Streit setzt, indem er die Anmaßung des Eigenthums für Willkür erklärt, so kämpft er auch gegen das Gemeingut, die Macht des Gemeinwesens, welche das Eigenthum schützt und über dasselbe entscheidet; er erklärt auch die Macht des States für willkürliche Anmaßung. Sein Irrthum beruht darauf, daß er in der Fortführung der natürlichen Anknüpfungspunkte für das sittliche Leben nur Willkür erblickt. Wenn er seine Grundsätze folgerichtig durchführte, würde er auch in dem Gemeingut der Menschheit nur willkürliche Anmaßung finden können und in Naturalismus enden. Er glaubt aber die Rechte der Menschheit vertreten zu können, weil sie von Natur zu einer sittlichen Einheit bestimmt sei; den Rechten der Menschheit opfert er die Rechte der einzelnen Menschen auf ohne zu bedenken, daß diese ebenso stark von der Natur vertreten sind als jene. Wir haben schon bemerkt, daß nur die Berücksichtigung von Nebenpunkten dieser Ansicht eine Stütze bieten kann; wir müssen hinzusetzen, daß sie in anthropologischer Fassung wurzelt und daher auch die eine Seite des sittlichen Lebens, welche sie im Auge hat, nur in ungenügender Weise vertreten kann. Im Sinn des Communismus würde sich behaupten lassen, alle Natur wäre der Vernunft zum Gemeingut gegeben; daß aber die Vernunft nur in

der Menschheit vertreten sei, ist eine Behauptung, welche nur von dem beschränkten Standpunkte unserer Erfahrung ausgehn kann.

220. Der philosophische Standpunkt hat uns zu dem Ergebniß geführt, daß alles zum Eigenthum und zum Gemeingut in gleicher Weise bestimmt ist. Im höchsten Gut sollen alle Güter jedem Individuum angeeignet werden und alle Gemeingut sein. So fallen sie am Ende des sittlichen Lebens zusammen. Aber auch von seinem Beginn an sind sie in stetiger Verbindung. Denn sie beruhen beide auf ursprünglichen Anknüpfungspunkten in der Natur, auf den Individuen und der Welteinheit, welche beide von Natur ausgerüstet sind zu ihren sittlichen Werken. Ihre Verbindung zieht sich durch das ganze sittliche Leben. Jeder Fortschritt in dem Gewinn des Eigenthums ist daher auch ein Fortschritt in dem Gewinn des Gemeinguts und umgekehrt. Indem das Individuum sein Eigenthum mehrt, hat es seine Pflicht anzuerkennen es dem Gemeingut zu weihen; das Gemeinwesen kann der Verpflichtung sich nicht entziehen sein Gemeingut für das Eigenthum der Individuen zu verwenden. Wenn das Individuum sein Bestes betreiben will, kann dies nicht anders geschehn, als indem es mit der Welteinheit in Uebereinstimmung sich setzt. Nur in dieser Uebereinstimmung kann es sich wohlfühlen. Wenn es der Entwicklung der Welt dient, muß es seine Kräfte entwickeln, ihnen Macht geben über die Außenwelt; seine Mittheilung geschieht in der Aneignung ihm zufließender Güter. So bleiben Eigenthum und Gemeingut in allen Fortschritten des Lebens mit einander verbunden. Hieraus erwächst die Frage, wie sie in der Erfahrung von einander unterschieden werden können. Wir werden uns über sie zurecht finden können, wenn wir uns an die Methode erinnern, in welcher wir zur Selbsterkenntniß im Fortschreiten der Erfahrung gelangen (73). Sie beruht auf der Erkenntniß der freien Thaten, welche der sittlichen Schätzung unterworfen sind. Sie sind unser Eigenthum und die Acte der Aneignung in ihnen sind die Grundlage alles dessen, was wir als Gut uns zuschreiben

können. Mit der reflexiven Thätigkeit in ihnen ist aber auch immer eine transitive verbunden (63); unser Selbstbewußtsein entwickelt sich nur zugleich mit der Macht, welche wir über die äußere Natur ausüben; es äußert sich im Gebrauch der Organe für die Wahrnehmung und für das Handeln. So geben Acte der Aneignung nach beiden Seiten unseres sittlichen Lebens zu die Grundlage der sittlichen Entwicklung. Mit ihnen sind aber auch Acte der Mittheilung unmittelbar verbunden; denn das innere Leben tritt nothwendig in die Erscheinung ein, so wie es sich äußert, und jede Erscheinung ist ein Zeichen, eine Mittheilung an andere Subjecte. Wie nun jede Erscheinung in den Zusammenhang des Ganzen sich hineinarbeitet, so geschieht auch die Mittheilung an das Ganze; sie bildet ein Gemeingut. Jede Erscheinung ist eine Offenbarung, welche jeder sich aneignen kann. Jedoch das Meiste hiervon vollzieht sich ohne unser Bewußtsein. Unser Werk ist dabei; aber die Mittheilung ist nicht allein unser Werk. Wenn unser Werk nicht dabei wäre, so würde sie kein sittliches Gut bringen. Wir fordern daher, daß die Individuen in der Aneignung ihres Eigenthums auch Gemeinsinn hegen; wäre in einem Acte derselben kein Mitgefühl und keine Erkenntniß der Gütergemeinschaft, so würde er sittlich verwerflich sein. Nur einen kleinen Theil jedoch an der Erscheinung können wir uns zurechnen; das meiste in ihr fällt der Natur zu. Die Natur muß der Vernunft in der Bildung des Gemeinguts vorarbeiten. So kommen wir zu dem Schluß, daß anfangs die sittliche Thätigkeit vorherschend auf Aneignung des Eigenthums gerichtet ist. Von der Seite der Natur ist alles für das Gemeingut hergestellt; die Einheit der Welt ist vorhanden, die Mittheilung des Ganzen an jeden, eine volle Gütergemeinschaft. Das ist der Friede der Natur, welcher zu Anfang über alles verbreitet, aber auch für niemanden vorhanden ist; denn jeder soll ihn sich erst aneignen in der Entwicklung seines Bewußtseins und seiner Macht. Das Gemeingut wird erst dadurch zum sittlichen Gemeingut, daß es die Theilnehmer zu ihrem Besten gebrauchen. Da wird der Friede gebrochen; jeder ergreift, was ihm am nächsten liegt; an den Grenzen erhebt sich

der Streit. Jedem ist von Natur ein besonderer Standpunkt in der Welt zugefallen; ihm gemäß soll er sein Bewußtsein entwickeln, seine Macht ausbreiten, vom natürlichen Gemeingut sich aneignen und es als ein sittlich erworbenes dem Gemeinwesen mittheilen. Diese Mittheilung geschieht in allmälig sich erweiternden Kreisen, in welchen die Individuen über ihr gemeinsames Beste in Gefühl und Erkenntniß sich verständigen. Wie leicht ersichtlich, ergeben sich hieraus die verschiedenen schon erwähnten Kreise, in welchen Eigenthum und Gemeingut sich bilden. Die Erweiterung des Bewußtseins und der Macht in Erwerbung des Eigenthums will Zeit haben; ihr kann erst die Mittheilung der erworbenen Güter folgen, damit sie nun als sittliche Güter zum Gemeingut geschlagen werden. Erst dadurch wird das natürliche zum sittlichen Gemeingute, daß die Individuen es sich aneignen und gegenseitig mittheilen ohne ihren Erwerb aufzugeben. Der Unterschied zwischen Eigenthum und Gemeingut beruht also darauf, daß alles natürliche Gemeingut durch das Eigenthum hindurchgehn muß um zum sittlichen Gemeingut zu werden. In der Erfahrung muß er sich herausstellen, weil sie in ihrer Beobachtung den Proceß des Durchgangs vom Eigenthum zum Gemeingute zu verfolgen hat.

Wenn der Unterschied zwischen Eigenthum und Gemeingut gründlich erörtert werden soll, muß man auf die ersten Gründe des sittlichen Lebens zurückgehn. Wir haben es in ihm mit der Verwandlung der Natur in Vernunft zu thun. Von der Natur muß ausgegangen werden. Sie bietet den gesammten Schatz der Güter dar; alle Zeichen für das Bewußtsein, jede Kraft und Macht bietet sie dar; aber alles, was sie darbietet, muß erst erworben werden durch die Vernunft um zum sittlichen Gut zu werden und der Erwerb steht den Individuen zu, welche die Natur für ihr sittliches Leben ausgerüstet hat. Sie müssen sich ihr Eigenthum schaffen um es in die Kreise des sittlichen Verkehrs zu bringen; dadurch erst wird die Vernunft, welche in der Natur verborgen liegt, an das Licht gezogen und die Anlage zur Vernunft in wirkliche Vernunft umgesetzt; damit erst beginnt das sittliche Leben, welches in einen Kampf stürzt, zum Frieden erst führen soll. Die Nothwendigkeit dieses Kampfes ist von vielen Seiten her verkannt

worden. Die Misverständnisse hierüber sind die Quelle des Communismus im weitesten Sinne seiner Bedeutung. Wir werden sie finden können in den mythischen Vorstellungen von einer ursprünglichen Geisterwelt, welche im Schauen des Guten und Wahren lebte; sie ist des ewigen Friedens theilhaftig, weil sie im Besitze des Guten kein Bedürfniß kennt. Hier liegt der Irrthum baar zu Tage, welcher der geschaffenen Vernunft eine Erkenntniß und eine Sittlichkeit andichtet, welche sie nicht selbst erkennt und nicht selbst gewollt hat. Diesen Vorstellungen nähern sich die Meinungen an, welche an ein goldenes Zeitalter ohne Eigenthum gedacht haben oder an eine paradisische Unschuld in voller Weisheit und Herrschaft der Vernunft über die Natur. Den Frieden der Unschuld können wir diesen Zeiten zugestehn; aber sie sind unschuldig und friedlich wie die Natur, solange sie ohne lebendige Individuen ist; sobald diese zur Entwicklung kommen, kämpfen sie um Leben und Tod. Um ihr Leben zu erhalten müssen sie eine ihnen fremde Natur zu ihrem Dienste zwingen, sich aneignen, eine Natur, deren eigene Kräfte immer wieder den Dienst verweigern; da ist der Kampf unvermeidlich. Anstatt aufzufordern ihn auszukämpfen bis zur Verständigung und Versöhnung der entgegenstrebenden Kräfte, so daß sie ihr gemeines Beste in gegenseitiger Hülfe und Dienstbarkeit begreifen lernen, haben die Richtungen auf den Communismus gemeint, er lasse sich vermeiden und habe seinen Grund nur im sündigen Egoismus. Alle die Meinungen, welche in der ursprünglichen Reinheit der Geister oder in der Unschuld der ersten Menschheit das Ideal des sittlichen Lebens sehen, haben mit dem Communismus gemein, daß sie das Gemeingut als vorhanden voraussetzen und es als einen Raub an ihm ansehn, wenn das vernünftige Individuum etwas für sich eigen zu haben sich anmaßt. Wenn man dies beschönigen will durch den Gedanken an Gott, der seinen Geschöpfen alles Gute gegeben habe, so ist das nur ein Abspringen von der Frage. Gott wird nichts geraubt, wenn wir uns von den Gütern aneignen, welche er uns bereitet hat; nur von unsern weltlichen Verhältnissen ist die Rede, wenn wir das sittliche Leben beurtheilen. Der Communismus in allen Verkappungen, welche er annehmen kann, sieht das Gemeingut als das Erste an; es ist ursprünglich allen vernünftigen Individuen gegeben; sie haben in ihm die Fülle der Güter, alle in gleicher Weise; die ursprüngliche Gleichheit ist nur gestört worden durch die Anmaßung der Individuen, in welcher sie eigennützig ein Gut für sich zu eigen haben wollten; sie konnten das nur durch Diebstal am Gemeingut, durch eine Handlung der Selbstsucht gewinnen. Das Gemeingut aber, welches allen zu Theil geworden ist, besteht nur in der Natur, in der

Herrschaft über sie, in ihrem Genuß. Wir können keinen Augenblick daran zweifeln, daß alles dies, was uns allen von der Natur dargeboten ist, von uns erst in Besitz genommen werden muß um zum sittlichen Gut zu werden. Die Individuen müssen es sich, ein jedes etwas Besonderes davon aneignen, wenn es nicht vergeblich, zu keiner Frucht für die Vernunft gegeben sein soll. Davor werden wir uns nun freilich zu hüten haben, daß wir von dem natürlichen Gemeingute uns etwas aneignen in dem selbstsüchtigen Willen es allein für uns zu benutzen und zu behalten, und darin liegt die Wahrheit des Communismus, daß er die Meinung bestreitet, als dürfte etwas als ausschließliches Eigenthum ergriffen werden. In diesem Sinn werden wir nicht allein mit Plato zu sagen haben, Augen, Ohren und Hände sollten gemein sein, sondern auch mit Fichte, wir sollten unser Wissen, ja auch unser Gefühl nicht für uns behalten wollen. Aber dies schließt das Eigenthum nicht aus, wenn es im rechten Sinn genommen wird, als ein Gut nemlich, welches zuerst vorzugsweise von einem vernünftigen Individuum erworben wird um es überhaupt der Vernunft zu gewinnen mit der Bereitwilligkeit es Andern mitzutheilen. Diese Bereitwilligkeit darf nicht fehlen, wenn der Act der Aneignung sittlich sein soll. Sie wird freilich bei der Erwerbung des Eigenthums nicht mit dem vollen Bewußtsein hervortreten, mit welchem das Eigenthum bezweckt wird, aber auch nicht ganz ausgeschlossen sein, wenn ein Mitgefühl und Erkenntniß der Gemeinschaft mit der Aneignung sich verbindet. In der Aneignung selbst liegt keine Schuld; aus dem Stande der Unschuld tritt man nicht nothwendig heraus, wenn man die Kräfte sich zueignet, welche die äußere oder die innere Natur geboten hat, wenn man sie nur vernunftgemäß gebrauchen, nicht gegen ihre Natur zwingen will. Durch die Schöpfung ist den Individuen eine Natur gegeben, welche sie entwickeln sollen; diese Natur kann ihnen durch kein Gemeingut geraubt werden; die Freiheit über sie zu schalten ist die oberste Bedingung des sittlichen Lebens; über sie kann auch in keiner Weise geschaltet werden ohne zu gleicher Zeit das Gemeingut zu mehren; denn jede Entwicklung der innern Natur ist eine neue Offenbarung der verborgenen Anlagen und die Offenbarung aller Dinge will die ganze Welt. Durch den Zusammenhang der Welt treten die Offenbarungen des Innern in das Aeußere heraus; sie müssen ihre Macht suchen über die äußeren Dinge, denen sie sich mittheilen; denn nur durch sinnliche Eindrücke, durch gemeinschaftliche Hervorbringung der Erscheinungen vollzieht sich die Mittheilung. Im Zusammenhang der Welt haben die Naturprocesse die lebendigen Individuen mit Werkzeugen zur Mittheilung ausgerüstet; dadurch ist ihnen ein Anrecht gegeben

auf den Gebrauch einer äußern Natur zu ihren Zwecken; sie haben ein Näherrecht auf diese Natur erhalten, welches sie gegen andere lebendige Individuen geltend machen dürfen. Das ist die Freiheit der Person mit ihren leiblichen Kräften, welche als zweite Bedingung des sittlichen Lebens gelten muß. Der Gebrauch dieses Näherrechts schafft ein natürliches Eigenthum. Durch den Zusammenhang der Welt erwachsen alsdann auch noch weitergehende Näherrechte der Individuen, weil sie eine andere Stellung zur Welt haben als andere. Jedes Individuum ergreift das Nächste, was in der Welt brauchbar ist für die Zwecke seiner Vernunft; in seinen Umgebungen schafft es sich neue Werkzeuge für die Ausführung seines Willens und baut sich sein besonderes Eigenthum aus; dazu hat ihm seine besondere Stellung das Recht gegeben. Diese Erweiterung des Eigenthums durch künstliche Werkzeuge beruht auf derselben Grundlage, auf welcher die Freiheit der Person fußt. Solange sie in dem Kreise der Natur sich hält, welche noch nicht von der Vernunft ergriffen worden ist, wird dadurch dem Gemeingute nichts entzogen; was das Individuum sich aneignet, wird zunächst nur für die individuelle Vernunft gewonnen; es ist damit aber auch ein Gewinn für die Vernunft überhaupt verbunden, weil das vom vernünftigen Individuum Angeeignete der rohen Natur entzogen und für das Gemeingut der Vernunft verarbeitet wird. Dem vernünftigen Leben wird auch in diesem Kreise der Kampf nicht erspart; es kämpft das Individuum mit der rohen, der allgemeinen Natur, welche das individuelle Leben immer wieder in ihre Gewalt zu ziehen sucht. Aber der Kampf im sittlichen Leben beginnt erst, wo die Kreise des Eigenthums verschiedener Individuen sich unter einander berühren. Da sieht der Communismus die Härten des Eigenthums; da möchte er den Kampf der Individuen schlichten, indem er allen Individuen verbietet ihr Eigenthum zu behaupten. Er streitet gegen den Streit über das Eigenthum, indem er die Näherrechte, welche die Natur eingeführt hat, beseitigen möchte. Er bemerkt nicht, daß er damit auch das Gemeingut der Vernunft bestreitet, für welches er zu streiten glaubt. Dies ist sein Widerspruch mit sich selbst. Denn wenn kein Individuum die Kräfte der Natur sich aneignet, so werden sie auch nicht der Vernunft im Allgemeinen angeeignet. Der Streit der Individuen um das Eigenthum kann nur durch Mittheilung und Verständigung unter ihnen in immer weiter sich öffnenden Kreisen geschlichtet werden. So bilden sich die Gemeinwesen der Familie, der Gemeinde, des Volkes und selbst Völker lernen sich über ihre Gemeingüter verständigen. In allen diesen Gemeinwesen werden die Näherrechte auf das Eigenthum anerkannt, welche aus den natürlichen Verhältnissen der kleinern Gemeinheiten

fließen und durch ihre Vernunft erworben werden; aber auch das Gemeingut stellt sich ihnen her als eine Folge ihrer Verständigung über den besondern Erwerb und der Friede über den Besitz und den Gebrauch des Eigenthums gehört selbst zu ihren Gemeingütern. Die Verständigung über Eigenthum und Gemeingut kann sich nur allmälig herstellen in wachsenden Kreisen; von der Verständigung mit uns selbst nimmt sie ihren Ausgang; sie gelingt uns in den Kreisen zuerst, welche die nächste Verwandtschaft mit uns haben; unsere Verwandtschaft mit den entferntern Kreisen müssen wir durch die Vermittlung der zuerst gewonnenen Verständigung zu begreifen suchen. So lassen sich auch die Gemeingüter der größern Kreise nur allmälig herstellen und das sittliche Gebot kann nur darauf dringen, daß wir bei Erwerbung und Gebrauch des Eigenthums dem Gedanken an die Pflicht es zum gemeinen Besten zu verwenden uns nicht verschließen.

221. In der Erfahrung tritt uns viel deutlicher das Streben nach Eigenthum als das Streben nach Gemeingut entgegen, weil das erstere den Anfängen des sittlichen Lebens näher liegt als das andere. Daß die moralischen Wissenschaften immer darauf ausgewesen sind den Gemeinsinn zu wecken, ist ein Beweis davon, daß die Moral den Zweck und das Ende mehr zu bedenken hat als den Anfang und weniger der Erfahrung als der Speculation nachgeht. Die Empiriker in der Moral haben aus diesen Gründen zu dem Ergebniß kommen können, daß alle Menschen Egoisten wären; aber auch mit Klagen und Vorwurf ist dies Ergebniß ausgesprochen worden, denn jeder hat Gehülfen seiner Arbeit und Mitgefühl in Freude und Leid zu suchen. Selbst die Theorien, welche auf die allgemeine Erfahrung des praktischen Egoismus ihre Lehre vom sittlichen Leben aufbauen wollten, haben sich gezwungen gesehn dem Triebe zur Selbsterhaltung andere gesellige Triebe zur Seite zu stellen. In der Erfahrung macht sich doch auch das Streben nach Gemeingut bemerklich. Wenn es aber zum einzigen Beweggrunde des sittlichen Handelns gemacht wird, wie der Communismus will, so beruht dies nur auf der Meinung, daß man dem Egoismus, welcher im Anfang des Lebens vorherscht, ein Gegengewicht zu geben habe, welches nicht stark genug angespannt werden könnte. Dies ist die

Richtung, in welcher der Rigorismus in der Moral seinen Grund hat. Er verwirft jeden Egoismus; er fordert, daß im sittlichen Leben nur die allgemeine Vernunft hersche, welche das Gemeingut will und das Eigenthum ausschließt. Ueber das Ende vergißt er den Anfang, über den Zweck das Mittel. Die Vernunft will den Zweck; ihr Streben ist nur auf den Zweck gerichtet; aber die Mittel, welche sie ergreift um den Zweck zu erreichen, verwirklichen den Zweck zum Theil; die Güter, welche sie schaffen, dürfen vom Zweck nicht ausgeschlossen werden; sonst würde er nicht das höchste Gut sein. Auch der Rigorismus in der Moral hat dies anerkennen müssen. Die Tugend, die Heiligkeit des Willens fordert er auch für die Individuen als ihr Eigenthum; die strengste Moral kann nicht gebieten, daß wir dem Gemeingut, wie man zu sagen pflegt, das Heil der Seele oder unsere eigene Seligkeit opfern. Dem sittlichen Leben will man auch seinen Lohn nicht vorenthalten. Er wird ihm von selbst zufallen; wer nur das Gute will, dem wird alles nach Wunsch und Willen gehen, weil alles von der Vorsehung Gottes zum Guten geleitet wird; ihm werden alle Mächte der Natur zu Gebote stehen. Die Rigoristen wollen, daß wir an diesen Lohn nicht denken sollen; den Lohndienst verwerfen sie; wir sollen das Gute nur wollen, weil die Vernunft es gebietet. Sie vergessen dabei, daß sie der Vernunft verbieten wollen an den Erfolg ihrer Arbeiten, an ihre eigenen Zwecke zu denken. Gewiß würde dies Denken an den Lohn verwerflich sein, wenn es uns verführte nur des Lohnes wegen das Gute zu thun; es soll des gemeinen Besten, des höchsten Gutes wegen gethan werden; aber im Gemeingut ist das Gut jedes Individuums eingeschlossen; es kann nicht ohne das Beste, ohne das Eigenthum und den Genuß, welchen die Glieder des Gemeinwesens vom Gemeingute haben, richtig gedacht werden. Das Ergebniß aller dieser Betrachtungen ist, daß Eigenthum und Gemeingut über alle Arten der Güter sich verbreiten. Auch in der Erfahrung muß man erkennen, daß beide in Gemeinschaft angestrebt werden. Aber das Streben nach Eigenthum hebt sie zuerst hervor und nur in der Erweiterung des empirischen Blicks über größere Kreise der sittlichen

Gemeinschaft ergiebt sich die Einsicht, daß die sittlichen Güter der Individuen nicht ohne das Gemeingut bestehen können, daß daher auch schon in ihren Anfängen ihr Streben nach Gemeingut vorgesehen sein muß, wenn sie haltbar sein sollen. Die Natur hat die Individuen vorgebildet für das sittliche Leben; sie sollen ihre Kräfte entwickeln, die Natur in Vernunft verwandeln, sie in ihr Bewußtsein aufnehmen, ihrer Macht sie unterwerfen; dies giebt ihnen ihr Recht auf Eigenthum; wenn hierin Egoismus liegen sollte, so würde der Egoismus gerechtfertigt sein. Die Natur hat dies Streben nach Eigenthum begründet; die Vernunft nimmt das von der Natur Angelegte auf; sie billigt die natürlichen Triebe, welche auf Erwerbung eigenthümlicher Güter gehen. Aber nur besondere Güter werden hierdurch gewonnen; es ergiebt sich daraus die Theilung der Güter; sie steht unter der Bedingung, daß aus ihr die Gesammtheit der Güter im höchsten Gut hervorgehn soll; daher ist jedes Eigenthum im sittlichen Sinn nur zu erwerben mit dem Vorbehalt, daß es dem Gemeingut einverleibt werde. An die Erwerbungen der Individuen knüpft sich der Fortschritt in der Entwicklung des Guten und die Vielheit der Güter an (193). Der Gegensatz zwischen Eigenthum und Gemeingut trifft aber nur die Form des Besitzes; sie bezeichnet nur den Kreis der Subjecte, denen die Güter zu Theil geworden sind; der Inhalt des Guten wird dadurch gar nicht berührt. Daher kommen die Theorien der Ethik, welche nur über Egoismus und Gemeinsinn streiten, zu einem reinen Formalismus. Wenn der Gehalt des sittlichen Lebens aufgedeckt werden soll, darf man nicht bei der Unterscheidung der Güter in ihrer Beziehung auf das Individuum oder auf das Gemeinwesen stehen bleiben, sondern muß den Unterschied zwischen anbildender und abbildender Thätigkeit zuziehen. Die Güter, welche aus ihm hervorgehen, Macht und Bewußtsein, treffen den Inhalt des sittlichen Lebens. Macht und Bewußtsein will die Vernunft zuerst als Eigenthum für das Individuum, damit sie sich mittheilen und zuletzt das Gemeingut aller Individuen werden. Wenn dies erreicht wäre, die Macht und das Bewußtsein der Vernunft über die ganze Natur sich verbreitet hätten und das Ge-

meingut aller Individuen geworden wären, dann wäre das höchste Gut erreicht. Man sieht hieraus, daß nur durch eine Kreuzung der Gegensätze zwischen Eigenthum und Gemeingut und zwischen Gütern der anbildenden und der abbildenden Thätigkeit die Güterlehre erfüllt werden kann. Der eine Gegensatz giebt die Form, welche die Subjecte des Besitzes unterscheidet und verbindet, der andere Gegensatz giebt die Mannigfaltigkeit des Inhalts, welcher von den unterschiedenen und verbundenen Subjecten in Besitz genommen werden soll.

In den Streitigkeiten über die Grundsätze der Sittenlehre ist beständig das größte Gewicht auf den Gegensatz zwischen Eigennutz und Gemeingeist gelegt worden. Es waren nur Verkappungen dieses Gegensatzes, wenn man an die Stelle des Eigennutzes das Streben nach Lust oder Glückseligkeit, an die Stelle des Gemeingeistes die Tugend oder das allgemeine Vernunftgesetz setzte. Es läßt sich nicht verkennen, daß die Erfahrung über die sittlichen Motive, wie sie im gewöhnlichen Leben herschen, mehr für den Eigennutz als für den Gemeingeist sprechen. Daraus erklärt sich auch, warum die egoistischen Theorien auf die Seite des Empirismus oder des Sensualismus sich schlagen, wärend die Gegner dem Ideal der Vernunft und dem Rationalismus sich zuwenden. Der Philosophie entspricht diese Richtung viel mehr als jene; aber in den absoluten Rationalismus darf sie sich nicht werfen; wie sie die Anknüpfungspunkte des wissenschaftlichen Forschens in der sinnlichen Erscheinung nicht verleugnen darf, so hat sie die Anknüpfungspunkte für das sittliche Leben zu beachten. Sie finden sich im individuellen Leben, in seinem Triebe nach Selbsterhaltung nach Entwicklung seiner Kraft; die Befriedigung dieser Triebe, die Lust, welche sie gewährt, geben dem individuellen Leben einen Gehalt. Doch nicht allein hierauf beschränkt es sich; das Individuum hängt auch mit seiner Art zusammen, gesellige Triebe mischen sich mit seiner persönlichen Befriedigung. Die Erfahrung kann dies nicht übersehn; selbst die Sensualisten in der Moral haben es anerkennen müssen; sie sind nur darauf ausgewesen auch die Befriedigung der geselligen Triebe auf Beweggründe des Eigennutzes zurückzuführen, ja sie haben ihre Gegner angegriffen, indem sie ihnen vorhielten, daß auch ihr Streben nach dem höchsten Ideal der Sittlichkeit nur auf Lohndienerei hinausliefe, daß sie nur den gegenwärtigen Genuß der Hoffnung auf einen spätern, vielleicht nie eintretenden Genuß opferten. Diesen Behauptungen des sittlichen Sensualismus muß die Philo-

sophie sich entgegensetzen, weil sie das Individuum nicht in seiner vollen Bedeutung nehmen, es nur in seinem abgesonderten Sein und nicht zugleich als Glied der Welt betrachten. Wenn man aber sieht, wie von der andern Seite das Recht des Individuums verkannt wird, um in abstracter Weise nur das Gebot der allgemeinen Vernunft geltend zu machen, dann kann man sich versucht fühlen den Egoismus in Schutz zu nehmen gegen eine Pflichtenlehre, welche nur das allgemeine Gesetz befriedigt wissen will, ohne daß irgend ein lebendiges Wesen die Befriedigung sich aneignen könnte. Es hilft nichts die Unterdrückung der Selbstsucht zu empfehlen im gegenwärtigen Leben, wenn man zugleich den Lohn in einem künftigen Leben erwarten läßt; man setzt dadurch nur das gegenwärtige Leben außer Verbindung mit seinen Folgen; nur die Hoffnung verbindet beide, nicht die That; noch weniger hilft es auch die Hoffnung bei Seite zu setzen und nur das allgemeine Sittengesetz walten zu lassen in dem sittlichen Leben der Gegenwart; man schneidet dadurch nur jede Verbindung des Lebens mit seinem Zweck ab, mit der Aneignung verbietet man zugleich die Mittheilung. Die beiden Parteien, welche über Egoismus und Aufopferung seiner selbst für das Gemeinwohl, über Eigenthum und Gemeingut streiten, stehen in gleichem Unrecht gegen einander, weil die eine verlangt, man solle über den Theil das Ganze, die andere, man solle über das Ganze den Theil vergessen. Die Partei, welche für das allgemeine Gesetz streitet, scheint nur deswegen einen Vorzug vor der andern zu haben, weil sie über die gemeine Uebung sich erhebt und den Zweck im Allgemeinen zu ihrem Gesichtspunkt macht; sie verliert aber diesen Vorzug, weil sie mit der Erfahrung sich in Streit setzt und ihre großmüthige Entsagung auf die Güter, welche uns zunächst liegen, die Mittel zur Erreichung des Zwecks ihr abschneidet. Ueberdies aber haben beide Parteien einen gemeinsamen Fehler. Sie streiten sich nur um einen rein formalen Gegensatz und vernachlässigen darüber den Gehalt des sittlichen Lebens. Eigenthum und Gemeingut sagen nichts über den Inhalt dessen aus, was als Eigenthum oder Gemeingut besessen wird. Sie treffen nur die Form des Besitzes, ob er ein privater oder ein gemeinschaftlicher ist. Daher gehen die Theorien, welche das Wesen der Sittenlehre in diesem Streit über Eigennutz und Gemeingeist suchen, auf eine rein formale Behandlung der sittlichen Fragen aus. Der einen Seite heißt das gut, was dem Individuum nützt; alles andere ist unvernünftig und tadelnswerth; der andern Seite ist gut, was dem Eigennutz sich entzieht und nur aus Achtung vor dem allgemeinen Sittengesetze gewollt wird. Diese rein formale Bedeutung des Streites hat Kant am deutlichsten aufgedeckt. Der Wille, lehrt er, welcher von einem Object

sich bestimmen läßt, ist nicht frei; er verliert seine Freiheit, weil er einem ihm fremden Objecte und nicht seinem eigenen Gesetze, dem allgemeinen Pflichtgebote folgt. Derselbe Gedankengang herscht in allen Systemen, welche das höchste Gut in der Selbstgenugsamkeit des Weisen suchen. Nicht so leicht lassen die Systeme, welche dem Eigennutz sich zuwenden, die materiellen Güter fahren. Sie unterscheiden da wohl äußere und innere Güter, körperliche und geistige Lust. Aber ihr Grundsatz treibt sie doch auch in letzter Entscheidung keinen wesentlichen Unterschied unter allen Arten der Güter übrig zu lassen. Alles ist gleich gut unter der einzigen Bedingung, daß es das Individuum befriedigt. Auch dieses Princip endet mit der Selbstgenugsamkeit des Weisen. Die Parteien unterscheiden sich nur darin, daß der einen die Vernunft gebietet dem einzelnen Subjecte alles anzueignen, der andern alles der allgemeinen Vernunft zum Opfer zu bringen; der einen ist es genug das Individuum, der andern das Allgemeine zum Subjecte des höchsten Guts zu haben; auf das Object kommt es beiden nicht an. Anders ist es mit der anbildenden und der abbildenden Thätigkeit. Sie können beide nicht ohne ihr Object gedacht werden. Sie ziehen den Gehalt des sittlichen Lebens herbei; indem sie auf die Verschiedenheit der Objecte achten lassen, welche angebildet und abgebildet werden sollen um zum Eigenthum und zum Gemeingut durch Aneignung und Mittheilung zu werden. So ist es dem Begriffe des sittlichen Lebens entsprechend, welches im Handeln sich erweisen muß. Da muß es seine Objecte umgestalten, ihrer Natur gemäß eine in ihnen angelegte Form aus ihrer Materie ziehen, d. h. aus dem Vermögen der Dinge eine neue Wirklichkeit schaffen. Kant, welcher die reine Form der Sittlichkeit bewahrt, nur die Herrschaft des allgemeinen Sittengebots durchgeführt und die Einmischung eigennütziger Neigungen abgewehrt wissen wollte, hat besorgt, daß durch die Rücksicht der handelnden Vernunft auf die Materie ihre Freiheit verloren gehn würde; er verwirft daher alle materiellen Beweggründe oder Interessen dem Principe nach. Seine Besorgniß ist unbegründet. Denn die Vernunft läßt sich nicht bestimmen durch die Materie, wie sie vorliegt, sondern durch die Absichten, welche sie mit ihr hat, für welche sie eine passende Materie darbietet. In dem Entwurf ihrer Pläne mit den vorliegenden Objecten für das Handeln bleibt sie frei, in der bedingten Freiheit, welche allein der individuellen Vernunft zugeschrieben werden kann, wenn sie auch ihre Pläne nach der vorliegenden Materie, nach ihrer Verwendbarkeit für die Vernunft modeln muß. Die Abhängigkeit der besondern Vernunft von der Natur können wir nicht abwenden; sie wird aber auch nicht ungern getragen, wenn der Gedanke dabei obwal-

tet, daß sie für die allgemeine Vernunft angelegt ist; ihr unbedingtes Gebot bleibt unverletzt, wenn wir der Natur unserer besondern Verhältnisse uns fügen, denn das fordert das allgemeine Gebot in der Gewißheit, daß alle Individuen für die Erreichung des höchsten Guts das Ihrige leisten werden, wenn sie ihren Verhältnissen genügen. Erst auf diesem Wege aber, welcher die besondern Lagen der Individuen in der Welt und die besondern von der Natur dargebotenen Objecte in die Rechnung über das sittliche Leben zieht, kommen wir zu einem Inhalt für das Wirken der Vernunft. Gemeingeist und Eigennutz in ihrem Gegensatz und in ihrer Verbindung mit einander geben nur die sittliche Gesinnung ohne Werk und Handlung, Gemeingut und Eigenthum geben nur die leeren Formen des Besitzes ohne Inhalt der besessenen Güter ab. Der Gegensatz dieser Formen und ihre Verbindung dürften nicht unbeachtet bleiben, weil die Materie ohne Form unverständlich bleibt, weil Besitz und Gebrauch der Güter nicht ohne Besitzer gedacht werden können und es im sittlichen Leben nicht allein darauf ankommt, daß Güter vorhanden sind, sondern auch daß sie dem rechten Besitzer zufallen; aber die Mannigfaltigkeit der sittlichen Güter ist hieraus nicht zu entnehmen; sie ergiebt den Inhalt des sittlichen Lebens erst, wenn die Güter der anbildenden und der abbildenden Thätigkeit den formalen Gegensatz zwischen Eigenthum und Gemeingut erfüllen.

222. Das sittliche Leben, soweit irgend die Erfahrung es in seinen Anfängen zu verfolgen vermag, geht auf Aneignungen des Bewußtseins und der Macht über die Natur aus. Die gewöhnliche Vorstellung findet es nicht allein natürlich, sondern auch sittlich geboten, daß wir unsern Fleiß auf die Mehrung dieser Güter nach beiden Seiten zu wenden. Daß darin zunächst nur eigennützige Zwecke betrieben zu werden scheinen, kann sie hierin nicht stören; denn mit der Erweiterung der sittlichen Einsicht wird sich zu der Aneignung auch die Mittheilung, zum Eigennutz auch der Gemeinsinn hinzufinden und es wird sich zeigen, daß in der einen die andere nie ganz fehlte (220). Den niedrigsten Grad der sittlichen Bildung findet man da, wo die Aneignung nur den kleinsten Umfang des sittlichen Lebens bedenkt. Dies würde eintreten, wenn sie nur den Genuß, die Befriedigung des Augenblicks bezweckte. Man pflegt hierin das Streben nach einem sittlichen

Gut ganz zu vermissen, weil nur die Abhülfe eines Bedürfnisses, die Abwehr einer Noth, eines Uebels, aber kein Fortschritt dadurch erreicht würde. Es würde aber das Leben der Vernunft darin fehlen, wenn nichts weiter darin wäre, wenn kein Bewußtsein und keine Macht über die Natur gewonnen würde. Nur die Geringfügigkeit des gewonnenen Guts läßt seinen Werth verkennen. Zu einem höhern Grade der sittlichen Bildung gelangt man, wenn über den nächsten Augenblick die Sorge für die Zukunft sich ausdehnt. Auch dieser Sorge hat man ihren sittlichen Werth absprechen wollen. Die Fortschritte zwar, welche sie herbeiführt, häufen die Güter, sie wachsen zu einer Größe heran, welche ihren Werth nicht verkennen läßt, aber sie bleiben zeitliche, vergängliche Güter. Ueber alle diese Bedenken wird man erst hinweggehoben, wenn man den höchsten Grad der sittlichen Bildung sich vergegenwärtigt, welcher den größten Umfang der Aneignung bezwecken muß. Da dehnt sich die Sorge auf das ganze Leben aus und bezweckt das ewige Heil; diese Sorge kann nicht verworfen werden und da sie die übrigen Sorgen für den Augenblick und die zeitlichen Güter umfaßt, nehmen auch sie an dem Gehalt des sittlichen Lebens Antheil. Es handelt sich nun um ein Gemeingut des ganzen Lebens; aber nur allmälig wird es gewonnen und nur allmälig erweitert sich der Gesichtskreis der Vernunft in ihrer Sorge um die Güter, aus welchen es sich zusammensetzt, bis er seinen endgültigen Abschluß in dem Gedanken an das Ganze des vernünftigen Lebens gewinnt. In derselben Weise wie über die Zeit dehnt er sich auch allmälig über den Raum aus. Die Güter der Macht und des Bewußtseins erscheinen uns anfangs als zufällig und vergänglich, weil sie von Umständen abhängen; durch Erweiterung unseres Wirkungskreises, durch Mittheilung und Bildung eines Gemeinguts in einem Gemeinwesen schaffen wir uns größere Sicherheit ihres Besitzes; um aber über ihre Vergänglichkeit uns völlig zu beruhigen und uns zu überzeugen, daß sie einen ewigen Gewinn bieten, müssen wir unsern Gesichtskreis über das Ganze erstrecken und zu der Einsicht gelangen, daß wir in der Ordnung der Dinge nicht dem Zufall Preis gegeben sind, sondern eine sichere

Stelle haben. Dann wird im letzten Abschluß der Rechnung die Ueberzeugung uns zuwachsen, daß die Güter, welche wir in anbildender und abbildender Thätigkeit erwerben, indem wir uns unserer Stelle gewachsen zeigen, als unverlierbare, ewige Güter uns beiwohnen. Die Zufälligkeiten verschwinden in demselben Maße, in welchem die Einsicht in den Zusammenhang des Ganzen wächst; nur allmälig kann sie wachsen und nur allmälig kann das Gemeingut uns Sicherheit für das Eigenthum bieten. Diese Betrachtungen geben uns den richtigen Gesichtspunkt für die Kreuzung der Gegensätze ab zwischen Bewußtsein und Macht, zwischen Eigenthum und Gemeingut. Wir werden sie nur so durchführen können, daß zuerst die Erwerbung der Güter nach beiden Seiten ihres Inhalts im Eigenthum hervortritt, dann ihre Erweiterung zum Gemeingut folgt und zwar in allmäliger Steigerung von kleinern zu größern Kreisen des Gemeinwesens. Dabei ist nicht zu vergessen, daß bei der Erwerbung des Eigenthums auch die Abzweckung auf das Gemeingut nicht fehlen darf, obgleich sie noch verborgen liegt; sonst würde der Eigennutz den Gemeinsinn verdrängt haben; und von der andern Seite, daß bei Ausbildung des Gemeinguts das Eigenthum nicht beseitigt wird, denn jenes soll diesem zur Sicherheit dienen. Auf allen Stufen in der Erweiterung des sittlichen Lebens werden wir daher Streben nach Eigenthum und Streben nach Gemeingut in Verbindung zu setzen haben; in der Eintheilung der Güter nach Macht und Bewußtsein ist dieser andere Gegensatz immer zu berücksichtigen; wenn aber das sittliche Leben nur in seiner allmäligen Erweiterung von uns begriffen werden kann, so haben wir zuerst auf die kleinsten Kreise besonderer Güter der Macht und des Bewußtseins zu achten, welche von dem individuellen Subjecte zu seinem Eigenthum erworben werden um von hieraus weiter sich auszubreiten und zusammenzufließen zu einem Gesammtgute. Den Gehalt einzelner Güter müssen wir zuerst schätzen lernen um von da aufzusteigen zu der richtigen Würdigung der Form, in welcher sie besessen werden sollen. Erst in dieser Form treten sie aus der Verworrenheit heraus, in welcher sie uns erscheinen müssen, wenn wir sie in ihrer

Vereinzelung und in ihrer ungesonderten Masse betrachten. Um aber diese Form zu begreifen müssen wir den Inhalt der besondern Güter, welche sie bilden, kennen und würdigen gelernt haben.

Wenn man zu der Einsicht gekommen ist, daß die beiden Gegensätze zwischen Macht und Bewußtsein, zwischen Eigenthum und Gemeingut die Eintheilung der Güter begründen, kann man den Gedanken fassen, daß beide ohne Weiteres und in gleicher Geltung zur Eintheilung verwandt werden könnten. Man würde dadurch eine Viertheilung der Güter erhalten Macht als Eigenthum, Macht als Gemeingut, Bewußtsein als Eigenthum und Bewußtsein als Gemeingut. Gegen dies Verfahren in der Durchführung der Güterlehre sind unsere Betrachtungen gerichtet, weil es unberücksichtigt lassen würde, daß die Vielheit der sittlichen Güter nur aus dem Werden des Guten hervorgeht (195). Das Gute in der Mannigfaltigkeit seiner Gestaltungen lernen wir nur im Fortgange des Lebens kennen. So wie die gewöhnliche Vorstellung die Güter des sittlichen Lebens in ihrem Wachsthum beobachtet, so muß auch die Philosophie ihr hierin folgen, indem sie zwar auf den transcendentalen Gedanken des höchsten Guts als einer bleibenden Einheit ihr Auge gerichtet hat, aber zu der Unterscheidung der verschiedenen Güter doch nur in der Betrachtung des fortschreitenden sittlichen Lebens gelangt; denn im höchsten Gute zeigen sich Bewußtsein und Macht, Eigenthum und Gemeingut völlig verschmolzen; daß sie unterschieden werden müssen, ergiebt sich nur, wenn wir die Weise betrachten, in welcher sie von der Vernunft erworben werden. Die Vernunft kommt zu ihnen nur von den Anlagen aus, welche für sie in der Natur sich vorfinden. Sie gehören den Individuen an, welche von der Natur zum sittlichen Leben ausgerüstet sind. Die Beobachtung findet sie vor; die Erfahrung läßt ihre Entwicklung erwarten; sie zeigt sich aber in ihrem Beginn in so schwachem Fortgange, daß man dabei die sichern Zeichen der freien, sittlichen Thätigkeit vermissen muß. Ebenso wenig kann die Beobachtung das sittliche Leben bis zu seinem Ende, bis zur Erreichung des Zwecks verfolgen. In beiden Beziehungen muß das philosophische Nachdenken weitergehen als die Erfahrung, weil es das Ganze zu bedenken hat. Es kann aber auch das Ganze nicht bedenken, wenn es nicht ebenso sehr auf seinen Anfang wie auf sein Ende sieht. Daher darf sich die Ethik nicht darauf beschränken das Ideal des höchsten Guts uns zu schildern und über die mittlere Entwicklung hinwegzusehn, welche vom Beginn des sittlichen Lebens zum Ideal führen soll;

sie soll uns nur auffordern über die gewöhnliche Vorstellungsweise hinauszugehn um auf der einen Seite in die kleinsten Elemente des sittlichen Lebens tiefer einzudringen, als die Beobachtung reicht, auf der andern Seite das Nachdenken auch auf das Größte seiner Werke zu richten, welches die Erfahrung nicht aufdecken kann. Von dem Kleinsten müssen wir ausgehn; die Beobachtung zeigt es uns aber immer schon in einem Wachsthum begriffen, welches frühere Vorgänge derselben sittlichen Bedeutung voraussetzt, obgleich diese Anfänge des Sittlichen in die Natur sich zu verlieren scheinen. Das Wachsthum des sittlichen Lebens können wir in der Erfahrung bis zu einem gewissen Grade verfolgen; wo es unserer Erfahrung sich entzieht, da leitet uns das philosophische Nachdenken weiter; denn in den Fortschritten der Vernunft haben wir das Gesetz des Grundes und der Folge erkannt; der niedere Grad setzt sich in höhere fort; die Vernunft läßt nicht ab ihre bisherigen Erfolge zur Betreibung ihrer weitern Zwecke zu benutzen; sie ruhet nicht, bis sie ihren Zweck erreicht hat. Hierdurch ist uns der Gang für unsere weitern Untersuchungen vorgeschrieben. Von den kleinsten Anfängen des sittlichen Lebens müssen wir ausgehn, aus ihnen die größern Werke desselben herleiten; so werden wir zu den größten Werken gelangen, welche das höchste Gut in Aussicht stellen. Die kleinern Werke zeigen nur einen kleinern Kreis der sittlichen Gemeinschaft; sie gehen von der sittlichen Entwicklung des Individuums aus und bezwecken zunächst nur seine sittliche Befriedigung, welche zwar nicht ohne Mittheilung und Gemeinsinn gedacht werden kann, aber doch alle Zwecke zunächst auf das Individuum bezieht. Dies giebt die Moral des Privatlebens ab, wenn man das Privatleben im engsten Sinn nimmt, als sich beschränkend auf das Leben des Individuums, selbst ohne seine Beziehung auf die Familie. In ihm werden wir die Anknüpfungspunkte für die größern Kreise der Gemeinschaft aufzusuchen haben und es darf daher in der Untersuchung über diese Stufe der sittlichen Entwicklung auch die Berücksichtigung der höhern Stufen nicht fehlen. Man hat die Moral oft auf die Untersuchung über diese Stufe des sittlichen Lebens beschränkt, indem man die Untersuchung über das Familienleben (die Oekonomik) und über das öffentliche Leben (die Politik) andern moralischen Wissenschaften vorbehielt oder noch andere Wissenschaften, wie die Pädagogik, die Aesthetik, die Religionsphilosophie, von ihr abzweigte, welche man zum Theil gar nicht den moralischen Wissenschaften einverleibt wissen wollte; aber man hat doch nicht unterlassen können in der Durchführung der Pflichten- und der Tugendlehre des einzelnen Menschen die größern Kreise des sittlichen Lebens zu berücksichtigen, an welche er durch

seine Pflichten gewiesen ist und in welchen er seine Tugenden üben soll. Nur so viel ist hiervon richtig, daß man zuerst das individuelle sittliche Leben zu untersuchen hat, dann das gemeinschaftliche und öffentliche Leben und daß man mit der Untersuchung des letztern in einen Kreis der Forschung eintritt, welcher noch andere Bedingungen voraussetzt als die, welche dem individuellen Leben anhaften. Von diesen Bedingungen werden wir nicht leugnen können, daß sie die Erkenntniß besonderer Erscheinungen voraussetzen und also empirische Kenntnisse in die Untersuchungen der Philosophie einmischen. Sie gehören alle der Anthropologie an und wenn wir nicht schon wüßten, daß die Ethik zu den Anwendungen der philosophischen Grundsätze auf Gegenstände der Erfahrung schreiten müßte, so würden wir es in diesem Gebiete ihrer Untersuchungen ohne allen Zweifel eingestehn müssen. Auch in dem Theile der Ethik, welchen wir zuerst betrachten müssen, in den Untersuchungen über das individuelle Leben der Vernunft, haben wir es schon immer mit dem Menschen zu thun, wenn wir unsere allgemeinen Gesetze uns veranschaulichen wollen; aber diese Gesetze würden ihre Gültigkeit behaupten, wenn wir auch von dieser Veranschaulichung absehen und nur ein zum vernünftigen Leben organisirtes Subject in Gemeinschaft mit andern solchen Subjecten als Gegenstand der sittlichen Gesetzgebung uns denken wollten. Viel weiter in die Besonderheiten der Erfahrung gehen die Lehren über die Familie, über das Volk, über die Menschheit ein. Hieraus kann der Schein entstehn, daß man es in ihnen nicht mehr mit ethischen Untersuchungen, sondern mit Erforschung physischer Verhältnisse und rein historischen Aufgaben zu thun habe. Um so nöthiger ist es den allgemeinen Theil der Ethik vorauszuschicken und in ihm erkennen zu lassen, welche allgemeine Gesetze über die besondern, von Naturbedingungen abhängigen Zweige des sittlichen Lebens herschen. Nachdem wir nun aber die Grundlinien für die Eintheilung der Güter gelegt haben, sind auch die Hauptschwierigkeiten überwunden, welche die obersten Grundsätze der Ethik treffen; ihre Anwendungen treten der gewöhnlichen Vorstellungsweise näher und die Ausgleichung der Philosophie mit der Erfahrung wird daher auch im Folgenden leichter werden. Man hat dabei nur zu verhüten, daß man von den Beschränkungen der gewöhnlichen Vorstellungsweise sich nicht verleiten lasse das Kleinste zu übersehn und das Größte für unmöglich zu halten. Mit dem letztern haben wir es in der Untersuchung der Anfänge des sittlichen Lebens nicht zu thun, das individuelle Leben überhaupt reicht zu ihm nicht hinauf; das erstere dagegen ist in diesem Gebiete der Untersuchung hervorzuziehn und auf das sorgfältigste zu beachten, wenn man die Abschätzung der gewöhnlichen

Vorstellungsweise berichtigen will. Wer des Kleinen nicht achtet, wird des Großen nicht gewürdigt. Wir haben den Fleiß, welcher sich auch dem Kleinsten zuwendet, als eine der ersten Tugenden zu betrachten. Schon in den ersten Uebungen des Lebens, schon in den unscheinbarsten Thätigkeiten der Aufmerksamkeit verräth er sich. Wenn die gewöhnliche Beobachtung darin nur Wirkungen der Natur sieht, so haben wir ihr entgegenzusetzen, daß schon ein kleinster, der sittlichen Schätzung unterworfener Wille darin sich verrathe, weil Fortschritte der Vernunft durch die Uebungen eines solchen Fleißes gemacht werden. Der Fleiß ist die erste Tugend, welche das Individuum übt. Er ist nicht ohne die Gegenstände zu denken, welche in anbildender oder abbildender Thätigkeit dem Individuum angeeignet werden. Seine Entwicklungen und seine Werke in der Macht und dem Bewußtsein, welche durch ihn der Vernunft allmälig zuwachsen, werden wir zunächst zu betrachten haben.

223. Der gewöhnlichen Vorstellungsweise liegt es am nächsten von der Vernunft den Fleiß zu fordern, welcher auf die Beherschung der äußern Natur gerichtet wird. Sie dringt darauf, daß wir der Vernunft Macht schaffen sollen über die Natur. Dies fällt der anbildenden Thätigkeit zu. Ueberall aber haben wir in der Ethik von dem auszugehn, was von der Natur für die Vernunft vorbereitet worden ist. Daher liegt der anbildenden Thätigkeit zunächst der organische Leib des Individuums. Er ist das erste Werkzeug, welches dem Individuum zu Gebote steht; durch seine Vermittlung müssen alle andere Werkzeuge, welche das Individuum erwerben kann, ihm angeeignet und in jedem Falle des Gebrauchs mittelbar oder unmittelbar in Bewegung gesetzt werden. Der Leib aber ist nicht ursprünglich in unserer Macht; wie er aus den Händen der allgemeinen Natur kommt, ist er auch zuerst nur den allgemeinen Naturprocessen gehorsam; sie bringen unwillkürliche Bewegungen in ihm hervor und können gegen den Willen des Individuums gehen. Es kommt daher darauf an sie dem Willen der Vernunft zu unterwerfen. Wir sollen sie beherschen lernen. Alle Arten der willkürlichen Bewegungen haben wir erst zu lernen; greifen und festhalten, stehen und gehen haben wir lernen müssen. Der Zweck dieses Lernens ist die

unwillkürlichen Bewegungen unserer Glieder so viel als möglich in die Willkür unserer Vernunft zu bringen. Ganz ist dies nicht möglich, weil die allgemeine Natur fortwährend in die organische Natur eingreift; auch will die Vernunft nichts gegen die Gesetze der Natur; die Organe, welche sie empfängt, will sie auch geschont und ihren Zusammenhang mit der allgemeinen Natur erhalten wissen. Den Kreis der anbildenden Thätigkeiten, welche die unwillkürlichen Bewegungen des Leibes in willkürliche zu verwandeln bestimmt sind, bezeichnen wir mit dem Namen der Leibesübungen. Wir dürfen ihren Begriff nicht zu eng fassen. Ueber alle Theile unseres Leibes, welche unserm Willen unterworfen werden können, sollen die Leibesübungen sich erstrecken; sie sollen die Verrichtungen regeln nicht allein der Thätigkeitswerkzeuge im weitesten Sinne des Worts, sondern auch der Sinneswerkzeuge. Nicht allein greifen und gehen, sondern auch unsere Minen und Geberden beherschen, sprechen, sehen, hören, tasten, schmecken und riechen müssen wir lernen; alles dies gehört in den weiten Umfang der Leibesübungen. Man wird sich dabei nicht verbergen können, daß der Leib nur der Gegenstand der Uebungen ist. Er wird geübt; seine unwillkürlichen Bewegungen werden benutzt um den Willen der Vernunft durch sie zur Ausführung zu bringen; sie erhalten wohl eine andere Form ihrer Verbindung, welche sie geschickter macht für die Zwecke der Vernunft als Mittel zu dienen, bleiben aber denselben Gesetzen der natürlichen Processe unterworfen, an welche sie schon vorher gebunden waren und welchen sie immer folgen werden. In ihnen verändert und steigert sich nichts Was aber in den Uebungen des Leibes wächst, das ist der Wille. Er übt sich im Gebrauche der Organe und wird stärker in ihm nach dem Gesetze des Grundes und der Folge. Wie bei allen sittlichen Werken, so auch bei den Leibesübungen wird der Wille in Anspruch genommen. In ihren ersten Anfängen kann man wohl den sittlichen Gehalt dieser Uebungen vermissen, weil der Wille in ihnen klein und schwach ist, ihr Fortgang zeigt ihn deutlich. Da wird Muth, Ueberlegung, Geistesgegenwart, Entschluß zur Ausführung verlangt. Der Wille hat sich anzustrengen um

die Herrschaft über die Organe zu gewinnen; seine Macht über sie wächst mit der fortgesetzten Uebung. Die unwillkürlichen Bewegungen sollen nicht zur Willkür umschlagen, sondern den Zwecken der Vernunft dienen lernen, welche der Wille betreibt, unnütze, zwecklose Uebungen würden unvernünftig sein. Der Zweck der sittlichen Leibesübungen ist eine sittliche Ordnung in die Verrichtungen der natürlichen Lebensprocesse zu bringen und sie dadurch fähig zu machen den Winken des Willens in ordentlicher Folge soviel als möglich zu jeder Zeit Gehorsam zu leisten. Die Güter, welche aus diesen Uebungen hervorgehn, pflegen wir Kraft und Gewandtheit des Leibes zu nennen. Auch Gesundheit des Leibes gehört zu ihnen. Soweit nicht zufällige Störungen der leiblichen Verrichtungen künstlichere Mittel in Anspruch nehmen, läßt sie durch Leibesübung sich gewinnen. Wir würden aber alle diese Werke derselben nur für Naturgaben und für reine Mittel zu achten haben, wenn in ihnen nicht der Wille der Vernunft läge, welcher in den Leibesübungen die Ordnung der Natur zur sittlichen Ordnung steigert und Macht über die Naturgesetze sich aneignet.

Das Sittliche in den Leibesübungen hat sich im größten Maße in der Erziehung bemerklich gemacht. Gymnastik und Turnwesen ist in den ältesten und in den neuesten Zeiten als ein unentbehrlicher Bestandtheil der Erziehung angesehn worden; von der Erziehung aber wird sittliche Bildung erwartet. Wenn es auch Zeiten gegeben hat, in welchen Gymnastik und Turnwesen vernachlässigt wurden, so wird man doch nicht meinen, daß die Leibesübungen in ihnen aus der Erziehung verschwunden waren; mit jenem Namen hat man nur besondere Arten der Leibesübungen bezeichnet, über welche es zweifelhaft sein kann, inwieweit sie wesentliche Bestandtheile der Erziehung sind. Die Verschiedenheit der alten Gymnastik und der neuern Turnkunst kann uns darauf aufmerksam machen, daß verschiedene Lebensweisen und Culturstufen auch verschiedene Weisen der vorübenden Erziehung fordern und die Weisen der Leibesübungen daher auch dem allgemeinen Gange der sittlichen Entwicklung sich einfügen und in Uebereinstimmung mit ihm geordnet werden müssen. Es liegt hierin eine Regel für das Zweckmäßige und Unzweckmäßige in ihrer Wahl. Wenn aber zu Zeiten die Leibesübungen nicht als ein besonderer

Theil der öffentlichen Erziehung gezählt wurden, so waren sie doch nicht aus der Privaterziehung verschwunden, und wenn man ihren Begriff in der weitesten Bedeutung nimmt, in welcher wir ihn haben geltend machen müssen, so wird es einleuchten, daß sie zu ihrem größten Theil auch immer der Privaterziehung zufallen müssen. Ja noch weiter erstrecken sich die Folgerungen hieraus. Das Kleinste, was den Leibesübungen angehört, müssen wir ohne Erziehung lernen. So ist es ja mit allem, was den Uebungen des Willens angehört. Ihre Anfänge verlaufen sich in die kleinsten Entschlüsse, deren wir durch keine sichere Mittheilung habhaft zu werden wissen, welche daher den Mitteln der Erziehung sich entziehen. Eben mit diesen Anfängen hat man es am meisten zu thun, wenn man der Bedeutung der Leibesübungen auf die Spur kommen will. Weil sie den Willen nur im kleinsten in sich tragen, sind sie für reine Werke des Naturtriebes gehalten worden. Die Fortschritte, welche in der Ordnung der Lebensfunctionen durch sie gemacht werden, müssen uns vor dieser Verwechslung sichern. Alle Leibesübungen können darauf zurückgeführt werden, daß die unwillkürlichen Bewegungen der Glieder der Willkür des Individuums unterworfen werden, d. h. den Zwecken der Vernunft dienen lernen. Sie hören nicht auf; aber sie nehmen eine andere Form an, eine andere, zweckmäßige Ordnung wird ihnen gegeben. Erst wenn wir hierauf achten, werden wir den ganzen Umfang und die ganze Bedeutung der Leibesübungen übersehen können. Sie umfassen alles, was der Eintheilung der Zeiten und dem Zusammenwirken in der Bewegung der Glieder eine Regel giebt. Die Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse darf nicht unterbleiben, wenn das physische Leben erhalten werden soll; von den größten bis zu den kleinsten Bedürfnissen herab erstreckt sich diese Nothwendigkeit; die sinnlichen Begehrungen hören nicht auf in jedem Augenblicke in uns zu wirken; aber wir haben die Freiheit ihren fortdauernden Andrang zurückzuhalten und ihnen erst dann nachzugeben, wenn sie andere Zwecke nicht stören, wenn es uns zweckmäßig scheint ihnen Folge zu leisten. Nicht allein Hunger und Durst zu befriedigen können wir aufschieben, nicht allein Spannung und Abspannung der Muskeln können wir in unsere Gewalt bringen, selbst Athemholen und Pulsschlag können wir unterdrücken oder mäßigen. Dies alles gehört den Leibesübungen an, wie es schon oft bemerkt worden ist von der Ertragung des Hungers und des Durstes. Darin haben wir nun die Bedeutung der Leibesübungen zu suchen, daß sie uns an eine Ordnung des Lebens gewöhnen, welche die Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse in sich aufnimmt ohne die Zwecke der Vernunft zu stören, welche die natürlichen Processe

des Lebens benutzt um sie für sittliche Zwecke zu verwenden. Im Anfange des Lebens treten die natürlichen Bedürfnisse sehr unregelmäßig und sehr stürmisch auf; die Gewöhnung sie zu bezähmen und an bestimmte Perioden ihrer Befriedigung zu knüpfen gehört zu den wichtigsten Aufgaben der Kindererziehung. In weiterer Fortsetzung führt sie zu einer Ordnung des Lebens, deren sittliche Bedeutung sich nicht verkennen läßt. Wenn man auf diese Ordnung des Lebens sieht, leuchtet ein, daß ihre fortschreitende Entwicklung nur das Werk des Willens sein kann. Ihre Zweckmäßigkeit beweist, daß sie nicht von Natur ist, sondern der Vernunft angehört. Von Natur sind nur die unwillkürlichen Bewegungen. Sie hängen von Zufälligkeiten, von äußern Erregungen des Lebens ab; die zweckmäßige Ordnung des Lebens geht dagegen von den innern Erregungen des Lebens aus, welche die frühern Entwicklungen bringen, indem sie ihre Folgen in fortschreitenden Fertigkeiten gewinnen wollen. Die Beherschung der sinnlichen Begierden, ein Theil der Selbstbeherschung, kann nicht von sinnlichen Trieben ausgehn; sie ist immer als eine sittliche Aufgabe angesehn worden; wer sie gelernt hat, der mag sie vielleicht misbrauchen, sie wird dennoch als eine sittliche Fertigkeit, als eine Tugend, angesehn werden müssen. Von einer Leibesübung, von einer Anordnung des physischen Lebens geht sie aus; eine Fertigkeit gewährt sie, welche zu sittlichen Zwecken verwandt werden soll und selbst schon ein sittliches Gut ist. Wir müssen uns hierbei erinnern, daß die sittlichen Güter, welche im Leben erworben werden, zugleich Mittel und Zweck sind. Alle Leibesübungen sind von dieser Art. Sie bringen die physischen Bewegungen des Leibes in eine zweckmäßige Ordnung und diese Ordnung ist zweckmäßig, weil sie zu andern Zwecken gebraucht werden kann. Daher müssen die zwecklosen Leibesübungen getadelt werden. Zu ihnen gehören solche, welche geradezu auf Ertödtung der sinnlichen Begierde ausgegangen sind. Man hat sie vorzugsweise mit dem Namen der Ascese, der Uebung, bezeichnet. Man dachte dabei an eine rein geistige Uebung des Willens. Der Gedanke gehört der spiritualistischen Richtung an; der Leib wird dabei nur als hemmende Bürde des Geistes betrachtet; man möchte ihn dem Fluge des Geistes opfern, einem Fluge trügerischer Phantasie; denn die Uebung verliert dadurch ihr Object. Die unwillkürlichen Bewegungen der sinnlichen Begehrungen sollen nicht ertödtet, sondern benutzt werden als Werkzeuge für den Willen, als natürliche Anknüpfungspunkte für das sittliche Handeln, welche geschont und ihrer Natur gemäß behandelt werden müssen. Der entgegengesetzten Richtung gehören andere Uebungen an, welche nur auf Stärke und Gewandtheit des Leibes ausgehn und sie pflegen, als

wenn sie Zwecke für sich abgäben und einen Werth hätten unabhängig von ihrer zweckmäßigen Verwendung. In alter und neuer Gymnastik sind solche Verirrungen vorgekommen. Ganz können sie aber doch von der Betreibung anderer Zwecke sich nicht losmachen. Sie werden alsdann zu Schaustellungen benutzt. Den unzweckmäßigen geistigen und körperlichen Uebungen ist das gemein, daß sie zu Künsten der Eitelkeit ausarten.

224. Der Fleiß der Vernunft beschränkt sich nicht auf die Anbildung der leiblichen Kräfte; auch die Umgebungen des Leibes werden von ihm der Macht der Vernunft unterworfen. Sie werden zur Nahrung, zum Schutze des Leibes verwandt und dienen insoweit nur als Mittel für den sittlichen Gehalt der Leibesübungen; sie werden aber auch zu Werkzeugen angebildet, welche die Macht der Vernunft über die Natur weiter tragen sollen, als die angeborenen Werkzeuge bringen. Hierin muß der eigene Werth der Güter gesucht werden, welche von dieser weitern Ausbreitung der anbildenden Thätigkeit gewonnen werden. In allen den Werken, welche hierauf in zweckmäßiger Weise ausgehn, haben wir Pflichten des sittlichen Lebens zu sehn. Es ist dafür die richtige Regel aufgestellt worden, daß alles, was in der Natur brauchbar ist für die Vernunft, soviel als möglich zu ihren Zwecken verwandt werden soll. Nicht alles aber in der Natur ist in gleicher Weise und in gleichem Grade brauchbar für unsere Vernunft. Durch die natürliche Classification der Dinge werden auch verschiedene Classen der anbildenden Thätigkeit in diesem Gebiete herbeigeführt. Anders verhalten wir uns zu der organischen als zu der unorganischen Natur, anders zu den Thieren als zu den Pflanzen, noch anders zu den Ponderabilien als zu den Imponderabilien. Am wenigsten kommen die letztern bei unserer anbildenden Thätigkeit in Betracht. Unser Leben und unsere Macht erstreckt sich nur über die Erdrinde und die Erdatmosphäre (135 Anm.); es ist durch das Gesetz der Schwere an die irdischen Vorgänge gebunden und nur durch Vermittlung der irdischen Natur können wir auf die Processe der Imponderabilien einen entferntern Einfluß gewinnen. Unter

den irdischen Dingen aber ist unser Wohnplatz uns angewiesen; wir sammeln sie um uns und bemächtigen uns ihrer um uns Umgebungen zu bilden, welche uns für die Entwicklung unserer Kräfte einen passenden Wirkungskreis sichern, eine bleibende Stätte, welche einen Mittelpunkt für unsere sittliche Thätigkeit abgiebt. Schon die Sammlung dieser Dinge um uns bildet ein neues Verhältniß derselben zu uns und gehört der anbildenden Thätigkeit an. Wir ergreifen von ihnen Besitz und geben ihnen ihre Stellung zu uns, welche bleiben soll. Nur weiter schreitet die anbildende Thätigkeit fort, wenn wir ihnen auch eine neue Form geben, welche unserm Willen gemäß ist. Aber auch in diesem Gebiete verhalten sich die Gegenstände der Wirksamkeit sehr verschieden zu uns. Sie stehen in näherer oder fernerer Verwandtschaft mit uns. Was uns näher verwandt ist, hat größern Werth für unser Leben. Näher verwandt ist uns die belebte als die todte Natur; von ihr haben wir die nächste und beste Hülfe für unsere anbildende Thätigkeit zu erwarten; ihr wendet sie sich vorzugsweise zu. Durch Jagd bringen wir die Thiere in unsere Gewalt und verwenden sie zu unsern Zwecken. Wir zähmen sie und pflegen sie als Hausthiere. An die Thierzucht schließt sich der Landbau an, die Pflege der Pflanzenwelt. Ein eigenes Leben, eine Selbständigkeit der Natur wohnt diesen Dingen bei; darauf beruht ihr Recht von uns geschont, gepflegt und ihrer eigenen Art nach behandelt zu werden. Ferner steht uns die todte Natur. Sie bietet aber wichtige Hülfen für die Vernunft, weil sie dem Willen fügsamer ist als die lebendige; eine selbständige Natur, deren Recht geschont werden müßte, kann sich in ihr nicht widersetzen; sie folgt nur den Gesetzen der Mechanik. So lassen sich die gehorsamsten Werkzeuge für den Willen aus ihr bilden, der sicherste Schutz, die bleibendste Wohnstätte für den Menschen. Das Handwerk, der Gewerbfleiß bemächtigen sich dieses Theils der anbildenden Thätigkeit und geben die größte Mannigfaltigkeit der Werkzeuge für das sittliche Leben ab. Aus allen diesen Werken der anbildenden Vernunft, wie wir sie in ihren Haupttheilen aufgezählt haben, erwächst nun die Sammlung der Güter, welche wir mit dem

Namen des Reichthums zu bezeichnen pflegen. Sie an die Stelle der Armuth des nackten Menschen zu setzen werden wir als eine Aufgabe des sittlichen Lebens ansehn müssen. Der Reichthum bietet nur Werkzeuge und Werkzeuge sind nur Mittel, nicht Zwecke (120), also auch nicht sittliche Güter. Die Werkzeuge des Reichthums sind auch nicht zu vergleichen an Werth mit den uns angebornen und durch Leibesübung erworbenen Werkzeugen; der Reichthum steht in vieler Beziehung hinter der Gesundheit, Kraft und Gewandtheit des Leibes zurück; um die Werkzeuge, welche er gesammelt hat, gebrauchen zu können muß der Leib dazu geschickt sein. Und dennoch können wir nicht ablassen den Reichthum als ein begehrungswerthes Gut zu betrachten und seine Erwerbung als ein Werk des sittlichen Lebens zu schätzen. Wir haben nur daran uns zu erinnern, daß alle Werkzeuge nichts bedeuten, wenn man sie nicht zu gebrauchen versteht, dazu die Mittel und den Willen hat. Die Güter, welche wir in der äußern Natur uns anbilden, sind nur dadurch wahre, sittliche Güter, daß sie von der Vernunft ergriffen worden sind, die Zwecke derselben in sich aufgenommen haben und nur soweit dies geschehen ist, können sie als wahre Güter betrachtet werden. Dies weist uns darauf zurück, daß die Güter der anbildenden nicht ohne ihre Verbindung mit den Gütern der abbildenden Thätigkeit zu denken sind (216). Es geht hieraus auch hervor, daß die sittliche Bedeutung des Reichthums nur so weit sich erstreckt, als der Wille in ihm liegt und das Bewußtsein ihn zu den Zwecken der Vernunft zu verwenden weiß. Dies giebt den Maßstab ab, nach welchem der Reichthum im sittlichen Leben gesucht werden soll.

Nichts ist der Wirksamkeit moralischer Lehren gefährlicher als der Widerspruch, in welchen sie mit der Praxis des gewöhnlichen Lebens, mit dem gesunden Menschenverstande sich stellen, wenn sie die Strenge der sittlichen Forderungen mit den Bedingungen der Erfahrung nicht in Uebereinstimmung zu setzen wissen. Ein Beispiel dieser Art haben wir in der Verachtung des Reichthums an äußern Gütern, zu welcher die Tugendlehre sich ver-

stiegen hat. Der Philosoph, welcher nur dem innern Gut, der Tugend, einen Werth beizulegen behauptet, benimmt seiner eigenen Lehre die Kraft, weil sein Beispiel beweist, daß er im praktischen Leben die äußern Güter nicht entbehren kann. Er wird freilich darauf sich berufen können, daß die äußern Güter ohne Tugend keinen Werth haben; es werden ihm auch Beispiele nicht fehlen, welche zeigen, daß Reichthum ohne Verstand ins Verderben stürzt, daß Armuth ein Sporn zur Tugend werden kann; aber die Lehre seines eigenen Beispiels wird dadurch doch nicht beseitigt; es beweist, daß man Reichthum mit Klugheit suchen soll, daß die Tugend auch der Mittel bedarf, durch welche sie in der Welt ihre Macht beweisen kann. Der Reichthum ist eine Macht und Macht soll die Vernunft suchen über die Welt, in welcher sie lebt, damit sie in zweckmäßiger Weise, d. h. mit Vernunft geübt werde. Die Armuth kann zu einem Sporn zur Tugend dienen; aber es ist unvernünftig sie selbst wie eine Tugend anzusehn oder ein Verdienst darin zu finden, wenn man in Armuth lebt. Die Enthaltsamkeit kann als eine Tugend gepriesen werden, aber nur die Enthaltsamkeit ist lobenswerth, welche Mäßigkeit ist, d. h. welche das rechte Maß zu treffen weiß zwischen übertriebenem Reichthum und zwischen Armuth, welche von den Mitteln des sittlichen Lebens entblößt ist. Den Sporn zur Tugend, welcher in der Armuth liegt, wollen wir nicht gering schätzen. Es ist die Ansicht ausgesprochen worden, es müßte als eine weise Einrichtung der Vorsehung angesehn werden, daß der Mensch nackter zur Welt komme, als die meisten andern Thierarten, entblößter von Waffen und von Schutz, mit den mannigfaltigsten Bedürfnissen; das schärfe seinen Verstand, treibe ihn zu Erfindungen an, mache ihn zum verständigsten der Thiere. Dies ist die Lehre von dem Segen der Armuth im großen Maßstabe. Aber der Segen wird nicht darin gefunden, daß der Mensch bleiben solle arm und bedürftig, wie er von der Natur geschaffen, sondern daß er angetrieben werden soll mit Klugheit die Macht über die Natur, den Reichthum an Mitteln sich zu erwerben. Das Streben nach Reichthum pflegt mit Misgunst angesehn zu werden, weil die äußern Güter, welche der Eine sich aneignet, dem Andern entzogen zu werden pflegen; dies liegt aber nicht im Begriffe des Reichthums, sondern im Begriffe der Aneignung; bei ihr soll es nicht stehen bleiben; die Mittheilung soll folgen; der Reichthum, welcher erworben wird, soll nicht allein als Eigenthum, sondern auch als Gemeingut gebraucht werden. Unter dieser Bedingung, daß der Reichthum als ein Gut des Gemeinwesens gesucht wird, kann dem Streben nach ihm der Vorwurf des Eigennutzes nicht gemacht werden. Auch der Einwurf, daß es nur auf vergängliche Güter

ausgehe, verliert unter dieser Voraussetzung seine Kraft; denn die Macht, welche der Reichthum gewährt, vererbt sich von dem lebenden auf die künftigen Geschlechter, sein Gebrauch geht in einer ununterbrochenen Kette von immer neuen Erzeugnissen der Macht fort. Er ist kein todter Reichthum, sondern schafft beständig neue Mittel für die Zwecke der Vernunft. Der stärkste Einwurf gegen die sittliche Bedeutung des Reichthums würde aber darin gesucht werden können, daß er nur Mittel für den Gebrauch der Vernunft bereit halte. Dies würde jedoch nur zugestanden werden können in demselben Sinne, in welchem es von allen Gütern des sittlichen Lebens gilt. Sie bieten alle nur Mittel zum Gebrauch für das weitere Fortschreiten des Lebens; in ihrem Gebrauch müssen sie sich als Güter bewähren, weil sie in ihm festgehalten und nur gesteigert werden. Die Güter des Lebens sind nicht Güter in der Ruhe, sondern in der Bewegung und der todte Reichthum würde daher auch kein Gut sein, aber als wuchernder und Macht übender Reichthum hat er seinen sittlichen Werth. Hierin liegt die allgemeine Vorschrift für das Maß, in welchem der Reichthum gesucht werden soll. Sein Zweck liegt in seinem Gebrauch; soweit er gebraucht werden kann, ist er gut. Was darüber hinaus ist, gehört dem Ueberfluß an, welcher nur hindert und Stockungen in das Leben bringt. Wo dagegen die Mittel fehlen für die Ausführung der vernünftigen Zwecke, da beginnt die Armuth, der Mangel an dem, was für das sittliche Leben Bedürfniß ist. Das sittliche Maß des Reichthums hängt also von dem Gebrauch ab, welcher von ihm gemacht werden soll zu Zwecken der Vernunft; je weiter diese sich ausdehnen lassen, um so weiter wächst der brauchbare Reichthum; er richtet sich nach dem Wirkungskreise, welchen die Vernunft gewonnen hat. Dabei kommt die Stellung des Individuums nicht allein zur Natur, sondern auch zur sittlichen Gesellschaft in Betracht; die allgemeine Vorschrift für das sittliche Maß des Reichthums kann daher auch nicht für alle Individuen und für alle Zeiten dieselbe sein; so wie der Wirkungskreis größer wird, wächst das Bedürfniß des Reichthums. Kinder bedürfen weniger Reichthum als Erwachsene; dasselbe ist mit Völkern der Fall in der Kindheit ihrer Civilisation in Vergleich mit den Völkern einer hohen Cultur. Man wird hieraus ersehen, wie verkehrt es ist vorzuschreiben, daß man streben sollte, so wenig als möglich zu bedürfen. Das kann nur Verhältnissen passen, in welchen die Gefahr nahe liegt, daß über den Reichthum an äußern Gütern die Güter des Leibes oder die Freiheit der geistigen Bildung vernachlässigt werden. Von der allgemeinen Regel dürfen wir nicht weichen, daß alle Güter des vernünftigen Lebens verhältnißmäßig entwickelt werden sollen; ihr fügt sich die Regel an,

daß auch der Reichthum an äußern Gütern im Verhältniß zum Wirkungskreise der Person gesucht werden soll. So wie der Wirkungskreis nach außen geht, so verlangt er auch äußere Mittel. In der Gesellschaft der Menschen verlangt der Wirkungskreis auch die Berücksichtigung der Gesellschaft und ihres Gemeinguts. Er soll nicht ausgedehnt werden zur Benachtheiligung der Rechte Anderer; dadurch wird auch das Maß des Reichthums bestimmt und es kommt die richtige Vertheilung des Reichthums unter den Gliedern des Gemeinwesens in Frage. Wenn wir aber den Reichthum nur in Beziehung auf die Natur betrachten, sind keine Rechte Anderer zu berücksichtigen; die Macht darf sich ausdehnen, soweit als die Kräfte reichen; das Recht geht eben so weit, wie die Macht. Daher dürfen wir unbedingt alles, was in der Natur brauchbar ist für die Vernunft, uns aneignen, gebrauchen und verbrauchen, soweit wir es können. Nur die Berechnungen unserer Klugheit, welche die Grenzen in der Leistungsfähigkeit der Naturproducte berücksichtigen, können uns Schranken in der Uebung unserer Macht anrathen. Wo wir Vernunft erkennen, da ist für uns die Möglichkeit gegeben von der Aneignung zur Mittheilung überzugehn und ein Gemeingut zu suchen; diese Möglichkeit schärft auch eine Pflicht hierzu ein; sie wird eintreten, so wie ein praktischer Verkehr zwischen vernünftigen Subjecten eingeleitet werden soll. Man sieht hieraus, daß der sittliche Maßstab, in welchem der Reichthum als Eigenthum gesucht werden soll, auch von dem Maße unserer Erkenntniß abhängig ist. Dies hat aber keinen Einfluß auf das Maß des Reichthums im Allgemeinen. Er darf über alles, was der Natur angehört, ohne Beschränkung ausgedehnt werden. Erst wo Verständigung über gemeinsame Zwecke möglich wird, können Rechte Anderer dem Rechte der individuellen Vernunft in der Ausdehnung ihrer Macht eine Beschränkung auflegen. Daher hat der Mensch das Recht Thiere und Pflanzen seinen Zwecken zu opfern. Thierquälerei wird nur deswegen sittlichen Tadel verdienen, weil sie zwecklos ist. Mitleid mit Thieren kann nur deswegen gelobt werden, weil es ein Zeichen einer fein ausgebildeten Fertigkeit für die Mittheilung ist. Wo aber die Zwecke der Vernunft nach Herrschaft über die Natur zu streben gebieterisch auftreten, kann nichts, was nicht dieselben Zwecke uns verräth, uns davon abhalten den weitesten uns nur immer erreichbaren Umfang unserer Macht über dieselbe zu suchen.

225. Zu der äußern Natur, über welche wir unsere Macht ausdehnen können, gehören auch andere Menschen und es ist eine der bekanntesten Erfahrungen, daß die Macht der

Menschen erst in der Vereinigung ihrer Kräfte recht wächst. Sie erklärt sich daraus, daß die Menschen von Natur einander am verwandtesten sind und daher auch die passendsten Werkzeuge zu gegenseitiger Hülfe darbieten. Ihre Kräfte uns anzueignen muß deswegen eine der vornehmsten Aufgaben unserer anbildenden Thätigkeit sein. Dies wird uns auch am besten gelingen können, weil sie dieselben Zwecke mit uns theilen, die Herstellung der sittlichen Ordnung, das höchste Gut als Eigenthum und Gemeingut wollen können. Eine viel innigere Aneignung ihrer Kräfte zu unsern sittlichen Zwecken ist uns daher möglich als bei der übrigen Natur. Wenn wir diese uns anbilden, so bleibt dies dabei stehen, daß wir sie äußerlich zu unserm Willen zwingen, ihre äußere Gestalt und ihre Bewegungen in unsere Macht bringen; andere Menschen dagegen können wir auch innerlich formen und ihren Willen der Form unseres Willens gemäß machen. Dies ist der höchste Grad der anbildenden Thätigkeit. Er ist aber auch von der Bedingung abhängig, daß wir in ihr Inneres uns versetzen lernen und dieselben Zwecke in ihnen anerkennen, welche wir betreiben. Sie haben für die Vernunft denselben Werth, wie unsere eigenen Zwecke, und daher auch dasselbe sittliche Recht ihre Ausführung zu fordern. Ihm steht unsere Pflicht zur Seite uns zu Werkzeugen ihres sittlichen Willens gebrauchen zu lassen. Nur in dieser Wechselseitigkeit der Dienstleistungen wird die Macht der Vernunft über die Natur durch die Werkzeuge, die wir unter den übrigen Menschen gewinnen, in sittlicher Weise gesteigert. Indem wir unserer Macht die Macht anderer Menschen unterwerfen, werden wir verpflichtet auch unsere Macht der Verfügung Anderer zu Gebote zu stellen. Wenn aber hierdurch nicht alles, was auf der einen Seite gewonnen wird, auf der andern Seite wieder verloren gehn soll, so wird vorausgesetzt werden müssen, daß die vernünftigen Individuen ihren Willen auf ein gemeinschaftliches Werk richten. Diese Voraussetzung trifft zu, wenn sie die sittliche Ordnung zur Erreichung des höchsten Gutes wollen, also ein Gemeingut mit vereinigten Kräften betreiben. Hierauf gehen die Menschen in ihrer geselligen Gemeinschaft aus. Ueber die

Mittel hierzu müssen sie sich unter einander verständigen. Dies bietet Schwierigkeiten dar, welche nur allmälig überwunden werden können, weil alle Individuen von ihrer besondern Stellung zur Welt ausgehend die sittliche Aufgabe von verschiedenen Seiten durch verschiedene Mittel anfassen. Sie steigern sich, wenn jedes nur die Befriedigung seines augenblicklichen Willens, die Berechtigung seines Standpunktes, sein Recht auf Eigenthum, auf die Betreibung seiner Zwecke, seines Nutzens geltend macht; sie müssen ausgeglichen werden durch die Mittheilung der Zwecke, welche als Zwecke der Vernunft das gemeinsame Interesse aller in Anspruch nehmen. Wenn dies nicht erreicht wird, ergeben sich die größten Störungen in der sittlichen Ordnung, indem Kräfte der Vernunft, welche ihr Recht zur Entwicklung haben, mit einander in Streit treten und gegenseitig sich hemmen. Aber nur allmälig kann es erreicht werden; in der Mitte des sittlichen Lebens wird sich nur ein mittlerer Durchschnitt in der Ausgleichung der verschiedenen Interessen erwarten lassen. Hierauf beruht es, daß in dieser Mitte die Verständigung der Menschen über Eigenthum und Gemeingut nur in kleinern Kreisen gelingt, daß sie auch in diesen den Unterschied zwischen beiden nur theilweise ausgleichen kann. Dies wird nicht verhindern, daß dennoch die Macht des Menschen über andere Menschen seine Macht über die Natur mehrt; sie wird aber durch dieses Mittel wahrhaft nur in demselben Grade gemehrt werden können, in welchem die Verständigung unter den Menschen über ihr Gemeingut die Vereinigung ihrer Kräfte zu gemeinschaftlichen Werken herbeiführt. Unter keiner Bedingung kann sie nur die Mehrung des Eigenthums treffen, wenn sie als besondere Art in der Vermehrung der Macht des Menschen gezählt werden soll, weil der Mensch nur als vernünftiges Wesen für den Menschen einen besondern Werth hat und wenn er benutzt werden soll als vernünftiges Wesen, dies auch die Berücksichtigung seiner eigenen Zwecke verlangt, also Zwecke voraussetzt, welche dem Herrn und dem Diener gemein sind.

Die Vereinigung der Kräfte der Menschen zu gemeinsamen Werken des sittlichen Lebens eröffnet uns den Blick in die weiteste Ferne der erreichbaren Güter. Wenn wir in der Veranschaulichung unserer Gedanken an das sittliche Leben ganz absehen könnten vom Menschen und seinem irdischen Leben, so würde uns nur die Vernunft übrig bleiben; der Mensch repräsentirt uns die Vernunft; wenn wir die Vereinigung aller Kräfte der Vernunft zu einem gemeinsamen Werke uns denken, so bleibt für dieses Werk nur der Gedanke des höchsten Gutes übrig; von der Seite der anbildenden Thätigkeit stellt es sich in der unbedingten Macht der Vernunft über die Natur dar. Der Vereinigung aller Kräfte der Vernunft würde es gelingen müssen sie zu erringen; denn es setzt sich ihr keine Kraft von gleichem Werthe entgegen. Daher sind die Hoffnungen der Vernunft auch immer auf dieses Ziel gespannt gewesen, ein Reich der Vernunft zu stiften zur Vereinigung aller Menschen zu gemeinschaftlichen Werken, und der Gang der ganzen Geschichte durfte als gerichtet auf diesen Zweck angesehn werden. Zu seiner Ausführung gehört aber die Verständigung der Menschen über ihre Zwecke. Nur allmälig, anfangs in kleinern Kreisen wird sie geschehn können; die sittliche Forderung wird dabei festgehalten werden müssen, daß sie sich erweitern sollen; wenn sie sich einstweilig abschließen, dürfen sie doch nicht die Aussicht auf eine weitere Verständigung aufgeben. Das sittliche Recht der vernünftigen Wesen, welche noch nicht in dieselbe eingetreten sind, soll immer vorbehalten bleiben. Wir dürfen uns die Möglichkeit nicht abschneiden die Einigkeit der Vernunft im weitesten Kreise herzustellen. Dies sichert die sittlichen Rechte der Menschen. Wir würden sie aufgeben müssen, wenn keine Verständigung uns möglich wäre zwischen ihnen und uns, wenn unsere Zwecke nicht vereinbar wären mit den ihrigen; aber wir würden unsere eigene Fähigkeit zum Verständnisse der Vernunft anklagen, wenn wir behaupteten, daß in ihren Zwecken keine Zwecke der Vernunft zu erkennen wären. Wo die Rechte des Menschen verleugnet werden, wird der Mensch als unvernünftiges Thier behandelt. Es würde dies das Aeußerste der Sklaverei sein, welches als bleibendes Verhältniß unter den Menschen gar nicht erreicht werden kann. Denn wenn man Macht über andere Menschen sucht, so kann man vernünftiger Weise nur darauf ausgehn, sie als brauchbare Werkzeuge für seine Zwecke zu verwenden; brauchbarere als andere Arten der Thiere sind sie aber nur, weil sie Vernunft haben; vernünftiger Weise kann man sie nicht als unvernünftige Thiere verwenden. Die Sklaverei, wie sie in der Geschichte vorkommt, ist daher immer nur in einem bedingten Grade aufgetreten. In einem zu weiten Umfange hat sie sich gezeigt, als daß sie nur

auf Zufälligkeiten zurückgeführt werden könnte. Sie ist als Sitte aufgetreten und wird daher auch nicht allein aus der Unsittlichkeit der Einzelnen hergeleitet werden können. Sie schlechthin zu verdammen in allen den verschiedenen Formen, in welchen sie vorgekommen ist und noch vorkommt, würde nur einem ganz abstracten Gesichtspunkte in der Beurtheilung des sittlichen Lebens anständig sein. Es sind für das sittliche Urtheil, welches nicht alles in Bausch und Bogen nimmt, sehr verschiedene Arten und Grade der Sklaverei zu unterscheiden. Zum großen Theil muß man dabei die geselligen Verhältnisse, wie sie geschichtlich sich ausgebildet haben, Familie, Volk und Statsleben, in Betracht ziehen; hierauf werden wir erst später genauer eingehn können. Nur auf die allgemeinen Grundsätze können wir hier uns beschränken. Daß Verhältnisse unter den Menschen vorkommen können, in welchen es erlaubt ist andere ihrer persönlichen Freiheit zu berauben, soweit es möglich ist, davon haben wir häufige Beispiele in unsern Zuständen an Verbrechern, Wüthenden, zur Sklaverei des Stats Verurtheilten. Es ist dies eine Art der Sklaverei, welche sich freilich von der Privatsklaverei in wesentlichen Punkten unterscheidet. Sie steht nicht allein unter der Ordnung, welche vom Stat vorgefunden wird; sie wird von ihm verhängt nach vorhergegangenen Thaten; sie dient nicht zum Vortheil eines besondern Herrn; auch dem State dient die Benutzung der Kräfte seiner Sklaven nur zu geringem Vortheil; sie sind ihm eine Last. Man wird darin nur eine Bestätigung des Satzes finden können, daß die Macht, welche dem Menschen durch seine Benutzung anderer Menschen zuwachsen soll, unter der Bedingung gegenseitiger Verständigung über gemeinsame Zwecke steht. Noch ein anderer Unterschied könnte geltend gemacht werden. Die Beraubungen der Freiheit, welche vom Stat ausgehen, treffen nicht immer die ganze Zeit des Lebens; vorübergehende Zustände in den Verhältnissen der Menschen werden dadurch bezeichnet; man hofft eine Zeit der Verständigung. Alle diese Unterschiede heben aber doch das Wesentliche im Begriff der Sklaverei nicht auf. Es bleibt die Möglichkeit übrig, daß Menschen uns vorkommen, welche wir nach allgemeinem Urtheil nur wie unvernünftige Thiere behandeln können. Der Stat hat nun auch Fälle dieser Art in einem weitern Umfange angenommen, die Privatsklaverei für erlaubt angesehn und durch seine Gesetze geschützt. Nicht viel besser wenigstens werden die Sklaven im Privateigenthum gehalten als die unvernünftigen Thiere; sie sind nur die besten Werkzeuge des Herrn; wenn der Stat, welcher dieses Eigenthum gestattet, seinen Gebrauch und Verbrauch durch Gesetze beschränkt, so läßt sich das vergleichen mit den Gesetzen, welche er auch gegen Thierquälerei zu geben

befugt sein soll. Der Hauptunterschied zwischen dieser Art der Sklaverei und der vorher erwähnten liegt nur darin, daß bei ihr nicht das Individuum beachtet, nach seinem bisher bewiesenen Charakter beurtheilt und der Freiheit für verlustig erklärt wird, sondern daß dies Urtheil eine oder mehrere ganze Classen von Menschen trifft, deren einzelne Glieder jeder freie Bürger nach den Gesetzen des Stats sich zueignen darf. Der Charakter dieser Classen kann in verschiedener Weise bestimmt werden. In den meisten und wichtigsten Fällen der Geschichte trifft er Völker- oder Racenverschiedenheiten. Bei der Sklaverei im Alterthum war das erstere, bei der Sklaverei, wie sie noch unter den neuern Culturvölkern vorkommt, ist das letztere der Fall. Diese Verschiedenheiten erschweren die Verständigung und geben daher ein Hinderniß ab gemeinschaftliche Zwecke zu betreiben. Wo aber schon die Völkerverschiedenheit als ein unübersteigliches Hinderniß der Verständigung angesehn wird, da ist ohne Zweifel ein niederer Grad der Gesammtcultur vorauszusetzen, als wo nur die größere Racenverschiedenheit für ein solches gilt. Wir können daher auch nicht umhin die Sklaverei im Alterthum für ein Zeichen einer niedrigern Culturstufe zu betrachten als die Sklaverei, wie sie noch unter Völkern europäischer Abstammung vorkommt. Jene ist nur deswegen milder beurtheilt worden als diese, weil sie weniger in Widerspruch stand mit der Gesammtheit der übrigen Culturelemente. Zu ihrer Vertheidigung hat man beigebracht, daß sie als ein wirksamer Hebel für die Fortschritte der Cultur sich erwiesen habe. Man wird dies zugestehn können ohne dadurch genöthigt zu werden sie für sittlich gerechtfertigt zu halten. Denn mit den Grundsätzen, welche die Sklaverei vertheidigen, haben sich immer andere Grundsätze verbunden, welche die Sklaven nicht als Sklaven zu behandeln anriethen, und der Wirkung dieser Grundsätze werden die Vortheile anzurechnen sein, welche aus ihr für die Fortschritte der Cultur geflossen sind. Aristoteles lehrte, der Sklav habe als Sklav keine Rechte, aber wohl als Mensch. Hierin liegt die Anerkennung dieser Grundsätze. Wenn man im Alterthum meinte, die Barbaren wären keiner Freiheit fähig, weil man über die Zwecke ihres freien Willens sich mit ihnen nicht zu verständigen wußte, so verstand man darunter die politische Freiheit im Sinn der besondern Nationalität, welcher man angehörte; man hatte Grund dazu sie von den politischen Rechten auszuschließen; dies zog den Verlust anderer Rechte ohne Grund nach sich; ihre Behandlung wurde in die Willkür der Herren gestellt; diese schloß aber nicht alle Verständigung und jedes Zugeständniß des sittlichen Rechts aus. Auf diese Weise, wie unvollkommen sie auch sein mochte, wurde doch ein Verkehr der Menschen von ver-

schiedener Volksthümlichkeit vermittelt, worin wir einen Fortschritt in der Cultur sehen müssen. Die Cultur des Alterthums war beschränkt in ihrem nationalen Gesichtspunkte; die Volksgenossenschaft galt ihr mehr als die Menschheit; das Volk, welchem man angehörte, hielt man für bevorzugt von der Natur oder von Gott; das auserwählte Volk setzte seine Genossen den Barbaren entgegen, mit welchen man sich nicht verständigen könnte über das wahre Recht, über Gesetz und Sitte. Für eine solche Stufe der Cultur war Krieg unter den Völkern unvermeidlich, Gefangenschaft und Sklaverei eine Milderung der Sitten, Freilassung der Sklaven eine Ausnahme von der Regel. Daß die Feindschaft, der Krieg unter den Völkern sittlich sei, wird man nicht behaupten können und doch ist er besser als die stumpfe Gleichgültigkeit des Menschen gegen den Menschen; er folgt vergeblichen Versuchen sich zu verständigen, wenn man doch nicht ablassen kann Gemeinschaft zu suchen; seine Folgen in der Milderung der Sitten haben also auch keine rein sittliche Grundlage; sie werden aber dennoch Fortschritte in der Civilisation bezeichnen. Die Schranken der Cultur, welcher sie angehören, haben sie aber nicht überwunden; in dem Gegensatz zwischen Volksgenossen und Barbaren liegt das Bekenntniß der sittlichen Beschränktheit; wo er gemacht wird, wird eingestanden, daß man nur in einem kleinen Kreise der Menschen sich zu verständigen weiß. Dieser beschränkte Standpunkt der Cultur ist nun überwunden. Wir haben erkennen gelernt, daß vor Gott alle Völker und alle Menschen gleich sind; ihr Anspruch auf politische Rechte mag verschieden sein, aber auf das sittliche Recht der Freiheit in ihrem Streben nach dem höchsten Gut, nach dem Gemeingut aller Vernunft, haben sie alle gleiches Recht; davon ist keine Race ausgeschlossen. Wer nun noch auf dem Standpunkte des Alterthums stehen geblieben ist oder auf ihn sich zurückversetzt, der bekennt dadurch, daß er den Fortschritten der neuern Cultur nicht gewachsen ist; er gesteht seine Unfähigkeit ein mit einer zahlreichen Classe von Menschen, mit welchen er in Verkehr lebt, über die sittlichen Zwecke des Lebens sich zu verständigen; indem er das Recht verlangt die Individuen dieser Classe wie unvernünftige Thiere behandeln zu dürfen, beraubt er sich der Fähigkeit mit ihnen in Gemeinschaft das Gemeingut zu betreiben. Daß dies nicht ohne Ausnahme geschieht, ist schon bemerkt worden; für weit verbreitete Misverhältnisse trifft auch die Schuld nicht den Einzelnen in ganzer Schwere; sie fällt auf gegebene Zustände zurück; dem Einzelnen wohnt schwerlich die Macht bei den Misverhältnissen der Gesellschaft eine gründliche Abhülfe zu geben; aber ohne Zweifel muß zugestanden werden, daß die gesellschaftlichen Zustände, in welchen solche Misverhältnisse sich

fortpflanzen, in Widerspruch stehen mit der Ueberzeugung, welche die Grundlage der neuern Cultur ist. Sie machen das zu einer allgemeinen Regel für eine große Classe von Menschen, was auf der Stufe unserer Cultur nur als Ausnahme gelten kann. Die allgemeine Regel für alle sittliche Verhältnisse unter Menschen ist, daß ich jedem seine Freiheit lassen soll; erst nachdem es erwiesen ist für mein sittliches Urtheil, daß er keine Verständigung über gemeinsame Pflichten und Rechte annimmt, darf ich ihm Zwang auferlegen. Der Beweis soll für jeden einzelnen Fall geführt werden; er begründet eine Ausnahme von der Regel. Wo er in Bausch und Bogen zugelassen wird, da geschieht es leichtsinnig oder setzt einen allgemeinen Ausnahmsfall voraus. Ein solcher war der allgemeine Krieg unter den Völkern des Alterthums. Nachdem dieser überwunden ist, bezeichnet es nur einen Rückfall zum alten Uebel, wenn eine ganze Classe von Menschen nur wegen ihrer Abkunft außer dem Gesetz gestellt wird.

226. Unsere Macht über die Natur mehren wir durch unsere Macht über andere Menschen, indem wir ihre Hülfe in Anspruch nehmen zur Bewältigung der Natur. In gemeinschaftlicher Hülfe soll die Macht der Vernunft als Gemeingut wachsen. Sie stellt sich als ein gemeinschaftliches Werk dar, zu dessen Ausführung die Theilnehmer am Werke ein jeder das Seine, ein jeder etwas anderes thun. Es kommt hierdurch das zustande, was wir die Theilung der Arbeiten nennen. Ihre Wichtigkeit für das sittliche Leben ist in der gemeinen Vorstellungsweise immer anerkannt worden; die philosophische Ethik entnimmt ihren Begriff aus dem praktischen Leben, wie es in jeder Gemeinschaft des Handelns unter den Menschen sich herstellt, und hat nur die vernünftigen Beweggründe aufzusuchen, welche diese Vertheilung in die mannigfaltigsten Zweige ausschlagen lassen. Ein jedes Individuum hat seine besonders bestimmte Stelle in der Natur; durch sie ist es angewiesen anders die Macht über die Natur anzugreifen als jedes andere Individuum; die ihm zunächst dargebotenen Mittel muß es hierzu verwenden. Zunächst liegen ihm die Glieder seines Leibes; in der Leibesübung hat es seine beständige besondere Aufgabe. Darauf treffen seine Arbeiten seine nächsten Umgebungen, welche es wechseln kann, welche aber doch immer un-

ausbleiblich seine Arbeit in Anspruch nehmen als ein Geschäft, welches von ihm auf kein anderes Individuum übertragen werden kann. Erst wenn es auch auf weitere Umgebungen seine Wirksamkeit erstreckt, kommt es in gemeinschaftliche Arbeit mit andern Menschen, welche diese Umgebungen mit ihm gemein haben und Gegenstände derselben mit ihm in Bearbeitung nehmen; aber auch diese Gegenstände werden von verschiedenen Individuen in verschiedener Weise angegriffen werden müssen, weil sie eine verschiedene Stellung zu ihnen haben. So sehen wir die Theilung der Arbeit in den ersten Naturbedingungen des sittlichen Lebens gegründet. Soweit dies reicht, ist sie nur eine Sache der Nothwendigkeit und hat keinen sittlichen Werth. Sie erhält denselben erst durch den freien Willen, in welchem das eine Individuum die eine, das andere die andere Arbeit übernimmt, indem sie sich wirklich theilen in der Ausführung ihres gemeinschaftlichen Zwecks. Eine Verständigung unter ihnen über diesen ist hierzu nöthig, möge sie ausdrücklich oder stillschweigend geschehn; nicht weniger eine Verständigung über das, was der Eine und der Andere am besten leisten kann. Sofern sie von Natur zu besondern Werken bestimmt sind, wird man in diesen ihre Bestimmung oder ihren Beruf sehen können; sie müssen sich aber selbst zur Erfüllung ihres Berufs, ihrer Bestimmung bestimmen, ihren Beruf sich wählen, ihrer Bestimmung sich widmen, damit ein sittlicher Beruf, eine sittliche Bestimmung daraus werde. Dies ist ihr sittliches Recht und eins der wichtigsten Geschäfte des sittlichen Lebens. Nur allmälig läßt es sich vollziehen. In Leibesübungen und Uebungen der anbildenden Thätigkeit soll jeder seine Kräfte prüfen, seiner Fertigkeiten, seiner Tugenden sich bewußt werden und sich verständigen lernen über seine Stellung zur Natur und zur sittlichen Gemeinschaft um sich sagen zu können, wozu er taugt und wie er eingreifen kann in das allgemeine Werk der Vernunft. Darin liegt auch die Verständigung mit Andern, mit welchen er die sittliche Gemeinschaft eingehn und in der Arbeit an dem allgemeinen Werke der Vernunft sich theilen soll. Durch diese Theilung der Arbeit wird nun erreicht, daß jeder seiner natürlichen Bestimmung folgen kann, d. h. daß

die Mittel, welche die Natur für das sittliche Leben angelegt hat, die natürlichen Anlagen eines jeden, zur vollen Benutzung kommen, daß jeder für das besondere Geschäft, welches ihm zufällt, sich ungestört üben und die größtmögliche Fertigkeit in ihm erwerben kann, weil er darauf vertrauen darf, daß der Theil der Geschäfte, welchen er vernachlässigt, von Andern betrieben werden wird. Seine Arbeit schafft nur einen Theil der Macht, welche die Vernunft über die Natur gewinnen soll; dieser Theil aber wird durch die Arbeit Anderer ergänzt; die Bedürfnisse, welche er nicht befriedigt, bleiben nicht unerfüllt, weil ihm Andere helfen; er aber kann das Größte leisten, was seine Kräfte vermögen. Er gewinnt so die Fülle der Macht, welche er erreichen kann, nicht allein über die Natur, welche er selbst anbildet, sondern auch über andere Menschen, welche er dazu bestimmt ihm Hülfe zu leisten und ihre Kräfte ihm zu leihen in der Bewältigung der Natur.

Man hat die Erkenntniß der sittlichen Bestimmung für einen plötzlichen Act angesehn, für die Sache eines Entschlusses, welcher als ein freier Entschluß durch die vorhergehenden Beweggründe nicht bestimmt werden könnte, sondern als eine Erhebung des Geistes, eine plötzliche Erleuchtung desselben über seinen sittlichen Beruf zu betrachten wäre. Diese Ansicht gehört der Polemik gegen den Determinismus an, welche von ihm noch nicht völlig losgekommen ist und die Einflüsse des Frühern auf das Spätere scheut, als wenn sie der Freiheit gefährlich werden könnten. Nach dem, was früher über das Verhältniß des Grundes und der Folge zu einander erörtert worden ist (62 Anm. 2), werden wir diese Scheu nicht zu theilen haben. Die Folgerungen aus dieser Ansicht stehen mit der Erfahrung in Widerspruch, welche alle Fortschritte der sittlichen Bildung nur in allmäliger Entwicklung erwartet. Wenn man die Erleuchtung über die Bestimmung nicht allmälig sich entwickeln läßt, so muß man sie ohne Beziehung auf den besondern beschränkten Gesichtskreis des gegenwärtigen Moments sich denken; man kommt alsdann auf die Uebertreibungen der Lehre von der intellectuellen Anschauung, welche sie zur absoluten Anschauung machen (72 Anm. 2). Es führt dies zu einer phantastischen Vorstellungsweise von der Begeisterung für das Gute, welche uns auf einmal zu neuen Menschen mache, uns in die sittliche Ordnung, das Reich der Intelligenz und des In-

telligibeln einführe und zur Herrschaft über unser ganzes Leben ausreiche, weil wir in dem Bewußtsein unseres sittlichen Berufs nun nicht mehr anders als dem Sittengesetz gemäß leben könnten. Mit der Besonnenheit, welche die Nachwirkungen des Frühern, den Rückfall in die alte Rohheit abzuwenden sucht, welche noch immer neue Weisungen für die Zukunft erwartet, dürfte diese Begeisterung schwer zu vereinigen sein. Die Gedanken, welche diesen Weg genommen haben, gehören jedoch keineswegs nur den philosophischen Verirrungen an. Die Lehre von der Wiedergeburt ist in einem ganz ähnlichen Sinn gedeutet worden. Die weite Verbreitung der Ansichten, welche diese Richtung einschlagen, wird uns nur darauf aufmerksam machen können, daß ihnen etwas Richtiges zu Grunde liegt und wir nur darauf zu sehen haben, daß ihren Ausschreitungen begegnet werde. Das Richtige ist, daß jeder Entschluß plötzlich eintritt und die Erleuchtung des sittlichen Bewußtseins mit sich führt (72). Man wird darin die Erkenntniß des Berufs in jedem besondern Falle sehen müssen; denn jede Pflicht gehört unserm Beruf oder unserer sittlichen Bestimmung an; aber diese Berufung zur sittlichen That wiederholt sich auch in jedem Augenblicke des sittlichen Lebens und eröffnet nur einen schmalen Einblick in das Gute, das weite Reich des Gesammtberufs. Nun treten aber auch Augenblicke ein, welche tiefere Einschnitte in den Verlauf des sittlichen Lebens machen, epochemachende Momente, welche weit hinausreichende Nachwirkungen haben, deren Bedeutung für das ganze folgende Leben uns deutlicher einleuchtet, als dies bei den gewöhnlichen Vorgängen unserer täglichen Pflichterfüllung der Fall ist; von solchen epochemachenden Entschlüssen pflegt man besonders zu sagen, daß wir in ihnen unsern Beruf, unsere sittliche Bestimmung erkennen; wir fühlen uns in ihnen zum Guten begeistert, alten Banden enthoben, wiedergeborene Menschen. In diesem Sinn wird unter Wahl des Berufs besonders der Entschluß verstanden, welcher über unsere Stellung im öffentlichen Leben, in der Gesellschaft der arbeitenden Menschen entscheidet; in demselben Sinn versteht man unter Wiedergeburt den Act der Erleuchtung, welcher uns unsere Stelle in der religiösen Gemeinschaft, im Reiche Gottes, anweist. Zu solchen epochemachenden Entschlüssen und Erleuchtungen, wenn sie nicht auf Täuschungen hinauslaufen sollen, gehört die Sammlung des Geistes, in welcher wir unsern wirklichen Charakter erkennen (73); in seiner Erkenntniß können wir uns versprechen, daß wir ihn durchzuführen wissen werden durch unser künftiges Leben, durch alle Stellungen, welche wir in der sittlichen Gesellschaft noch einzunehmen haben werden, und trotz der Wandlungen in ihr, welche uns neue Pflichten und neue sittliche Bestimmungen

zuführen müssen. Aber wir werden nicht verkennen dürfen, daß alle Erkenntniß unseres wirklichen Charakters, alle Erleuchtungen über unsere sittliche Bestimmung die Mängel des Zeitlichen an sich tragen und der Ergänzung bedürfen, sowie sie auch den Anfechtungen ausgesetzt sind. Wenn man dies übersieht, verfällt man in Abstractionen; welche Ideale des sittlichen Lebens sie auch vertreten mögen, wahres Leben können sie doch erst empfangen durch ihre besondern Beziehungen zum persönlichen Beruf, welcher auch wieder in Beziehung zu der persönlichen Erfahrung steht. Da diese von äußern Bedingungen abhängig ist, welche wir erwarten müssen, kann auch über den Beruf des Menschen und seine sittliche Bestimmung nicht in voraus entschieden werden. Der Beruf des Menschen im Allgemeinen ist sich einen Wirkungskreis für das Gute seinen Kräften gemäß zu schaffen; nur nach dem Maße dieser Kräfte kann er geschätzt werden; unsere Kräfte lernen wir aber nur in ihrer Uebung kennen, daher können wir auch unserer Bestimmung nur in fortschreitender Uebung unseres sittlichen Lebens uns bewußt werden. Mit dem Ideal der sittlichen Bestimmung ist es wie mit dem Ideal des Charakters (74); in seiner Summe hat es zwar einen beständigen Werth, aber nur in veränderlicher Entwicklung kommt es zur Wirklichkeit und zum Bewußtsein. Hierin liegt nun auch die Nothwendigkeit der Beschränkung in der Vertheilung der Arbeiten für einen jeden Einzelnen. So wie ein jeder seine Kräfte nur allmälig entwickeln und nur allmälig zum Bewußtsein seiner Bestimmung gelangen kann, so wird auch sein Wirkungskreis in allen Stufen seines Lebens beschränkt bleiben und nur dahin kann gestrebt werden, daß er seinen Kräften gemäß wachse. Mit dem Fortschreiten der sittlichen Ordnung in der arbeitenden Gesellschaft wächst auch die Vertheilung der Arbeit. Je mehr die Zahl der Mitarbeiter steigt, je mehr ein jeder sein besonderes Geschäft übernimmt und für dasselbe sich ausbildet, um so weniger hat der Einzelne mit vielen Geschäften sich zu befassen, um so kleiner wird der Kreis der anbildenden Thätigkeit, welche ihm obliegt. Durch die Ordnung der arbeitenden Gesellschaft wird die Vielthuerei beschnitten. Die Vielgeschäftigkeit des Einzelnen würde nur die Ordnung der Arbeit stören; der Tausendkünstler paßt nicht zu ihr. Jeder soll für viele in seinem Fache arbeiten; um so weniger arbeitet er für sich; das Meiste von dem, was er bedarf, empfängt er von seinen Mitarbeitern. Durch das Fortschreiten in der Vertheilung der Arbeiten werden der Fächer immer mehr und der Kreis der Arbeiten, in welchem ein jeder seine Kräfte übt, wird immer kleiner. An die Stelle der Gefahr, welche die Vielthuerei bringt, tritt nun die entgegengesetzte Gefahr einer Zersplitterung der Fächer in

allzu kleinliche Verrichtungen. Sie droht damit, daß die Uebung einer einseitigen Fertigkeit die Uebung anderer Kräfte, welche dem Individuum für die anbildende Thätigkeit verliehen worden sind, benachtheilige und diese Kräfte unbenutzt verkommen lasse. Daher hat man vor dem Uebermaß in der Vertheilung der Arbeiten gewarnt. Es giebt Beispiele genug, welche diese Warnung unterstützen. Aber nur auf Misbräuche in der Vertheilung der Arbeiten weisen sie hin; der Grundsatz, auf welchem sie beruht, kann dadurch nicht erschüttert werden. Er fordert nur, daß ein jeder nach den eigenthümlichen Kräften und den besondern Verhältnissen, welche ihm von der Natur verliehen sind, in die Arbeiten zur Bewältigung der Natur eingreife. Seinen Wirkungskreis soll er sich schaffen nach dem Maße aller seiner Kräfte und erworbenen Fertigkeiten; die Hülfe Anderer soll er dazu an sich heranziehen. Es kann geschehn, daß die Verhältnisse in der arbeitenden Gesellschaft ihm hierbei hinderlich werden, seinen Wirkungskreis beschränken; dazu gehören die Fälle, welche wir als Misbräuche in der Vertheilung der Arbeiten betrachten; in solchen Fällen ist aber die arbeitende Gesellschaft der Menschen selbst als eine Natur zu betrachten, welche noch nicht genug angebildet worden ist; die Misverhältnisse, welche wir tadeln müssen, beruhen auf einem Mangel in der Vertheilung der Arbeit, weil in ihr noch nicht allen Mitgliedern der Wirkungskreis zugetheilt worden ist, der ihnen ihren Kräften nach zufallen sollte. Die Gesellschaft der Menschen ist ohne Zweifel noch nicht so geordnet, wie es für die richtige Vertheilung der Arbeiten erreicht werden sollte; wir sind noch in ihrer Anordnung begriffen; die anbildende Thätigkeit, welche die Kräfte anderer Menschen in unsere Gewalt bringen soll, indem sie uns Gehülfen unserer Arbeit aus ihnen schafft, gehört zu den letzten und schwierigsten Aufgaben dieses Theils des sittlichen Lebens; wir können uns daher auch nicht darüber wundern, daß ihre Lösung in der Mitte unseres Lebens nur unvollkommen gelingt. Die Güter, welche durch diese Wirksamkeit gewonnen werden, sind von den strengen Moralisten, den Feinden der äußern Güter, oft schnöde beurtheilt worden. Man wird ihren Einwürfen gegen dieselben wohl am besten begegnen können, wenn man sie darauf hinweist, daß die Macht über andere Menschen, sowie Ansehn und Ehre, welche zu ihr führen, uns den passenden Wirkungskreis in der Vertheilung der Arbeiten schaffen sollen, in welchem allein unsere Tugenden gedeihen können und welchen zu suchen zu den wichtigsten Pflichten unseres Lebens gehört. Unser Beruf wächst uns nicht zu; wir müssen ihn schaffen durch den Einfluß, welchen wir auf die arbeitende Gesellschaft der Menschen

gewinnen; in fortwährender Entwicklung haben wir ihn zu höherem Werthe zu steigern.

227. Das Ideal des sittlichen Lebens würde die Macht jedes Einzelnen über das Ganze der arbeitenden Gesellschaft sein. Dies wäre der Wirkungskreis in der Vertheilung der Arbeiten für einen jeden in der weitesten Ausdehnung gewonnen; jeder hätte die Gesammtmacht aller Vernunft zu seinem Gebote; alle wären bereit den Willen aller zu vollstrecken. Es wäre damit erreicht, daß alle Güter der anbildenden Thätigkeit zugleich Eigenthum und Gemeingut wären, die Forderung für das höchste Gut von Seiten dieser Thätigkeit (218). In der Mitte des Lebens kann nach diesem Ideal nur gestrebt werden und in diesem Streben ist das Erste die Erwerbung des Eigenthums (220). In der Vertheilung der Arbeiten muß ein jeder zuerst seinen Wirkungskreis sich suchen um in ihm seinen Beruf zu finden und seiner sittlichen Bestimmung Genüge zu leisten. Daher zeigt uns die Erfahrung, daß die Vertheilung der Arbeiten, wenn sie auch im Allgemeinen angelegt ist und im Zusammenhange des Ganzen ihre natürliche Grundlage hat, doch nicht vom Allgemeinen ausgeht, sondern von der Wahl des Berufs, in welcher die Einzelnen allmälig fortschreitend ihre sittliche Stellung zum Ganzen zu begründen, zu sichern und auszubreiten suchen. Es ist nur eine Fiction, wenn wir von einer Vertheilung der Arbeiten reden, als wenn sie vom Allgemeinen mit Absicht gegeben würde. Die Einsicht in den Zusammenhang der sittlichen Ordnung und die Uebereinstimmung im Willen der Einzelnen, welche zur richtigen, mit Absicht betriebenen Vertheilung der Arbeiten gehören würden, können nur als spätere Erfolge des sittlichen Zusammenlebens in der Gemeinschaft der Arbeiten erwartet werden. Daher muß es den Einzelnen überlassen werden ihren Wirkungskreis sich zu schaffen, sich selbst anzustellen in der Ordnung in einander eingreifender Arbeiten. Das ist ihre Freiheit in der Wahl ihres sittlichen Berufs. Ein unverletzliches Recht hat ein jeder auf sie. Von der

Natur hat er seine eigene Stelle in der Welt, seine Kräfte sie zu behaupten, sein Recht auf die Entwicklung dieser Kräfte. Er allein kennt diese Kräfte unmittelbar in ihrer Uebung; jedem Andern werden sie nur aus ihrer äußern Verwendung bekannt; das nächste Urtheil über ihre Tauglichkeit kommt ihm zu; nach seinem eigenen Gewissen soll er über seinen sittlichen Beruf sich entscheiden. Aber Rücksicht nehmen soll auch ein jeder in dieser Entscheidung auf den Rath Anderer, auf die Forderungen der sittlichen Gesellschaft an ihn; seinen Wirkungskreis soll er zum gemeinen Besten sich wählen. Dazu gehört, daß er sein Eigenthum für das Gemeinwesen ausbildet. Es wird dadurch nicht weniger zunächst sein Eigenthum; denn er zunächst ergreift es und unterwirft es seiner Macht; erst in Folge hiervon geht es auf das Gemeingut über. Hierzu jedoch gehört eine neue sittliche Thätigkeit, der Act der Uebergabe. Solange sie nicht vollzogen ist, bleibt das erworbene Gut Eigenthum und der Eigenthümer hat daher noch in der Uebergabe über dasselbe zu entscheiden. An die Uebergabe muß sich von anderer Seite her die Uebernahme anschließen und der Uebernehmer für sie vorhanden sein. Zu ihm ist das Gemeinwesen bestimmt; es ist aber auch nicht von Anfang an vorhanden und zur Uebernahme bereit. Erst durch die Thätigkeit der Individuen, welche die sittliche Gemeinschaft stiften, stellt es sich her und daher müssen auch diese die Stelle des Gemeinwesens in der Uebernahme der für das Gemeingut erworbenen Güter vertreten. Dieser Vorgang ist uns im gemeinen Leben bekannt genug und so gewöhnlich, daß man darüber seine sittlichen Beweggründe vergessen, ja ihn im Verdacht der Unsittlichkeit gehabt hat. Wir bezeichnen ihn mit dem Namen des Güterverkehrs, welcher an die Theilung der Arbeiten sich anschließt. Was in dieser als Eigenthum erworben wird, setzt die gegenseitige Hülfe der Arbeitsgenossen voraus und ist daher nicht allein als Eigenthum zu betrachten, sondern unter Bedingungen erworben, welche vom Erworbenen auch die Hülfe für Andere fordern; es ist zur Mittheilung bestimmt. Der Gesammtertrag der Arbeit ist zunächst Eigenthum vieler, aber auch Gemeingut für alle.

Jeder Theilnehmer an der Arbeit soll von dem Ertrage seiner Arbeit den Andern Hülfe leisten, darf dafür aber auch von dem Ertrage der Arbeit der Andern die gleiche Hülfe fordern. Dies begründet den Tauschverkehr unter den Arbeitsgenossen. In ihm soll darauf gehalten werden, daß die Gegenstände des Tausches von gleichem Werthe sind. Die Abschätzung des Werthes kommt den Eigenthümern zu, weil sie bis zur Vollziehung des Tausches Eigenthümer bleiben. Ueber den gleichen Werth der Tauschobjecte muß unter den Tauschenden Verständigung eintreten. In ihr wird das Eigenthum zur Waare und die Uebertragung der Güter, welche durch sie vermittelt wird, bezeichnen wir mit dem Namen des Tauschhandels. Wir haben in ihm ein Mittel des sittlichen Verkehrs in der arbeitenden Gesellschaft zu erkennen, durch welches das Gemeingut in ihr hergestellt werden soll. Denn die Güter, welche in den Tauschhandel kommen, sind als Gemeingüter zu betrachten, sofern sie gegen Leistungen des gleichen Werthes zur Verfügung aller Arbeitsgenossen gestellt werden. Die Bedenken, welche gegen die Sittlichkeit dieses Mittels zur Herstellung des Gemeinguts erhoben worden sind, stützen sich nur auf die Unvollkommenheit in der Vertretung des Gemeinwesens durch die Einzelnen, welche den Tauschhandel treiben; diese Unvollkommenheit aber ist unvermeidlich, weil erst durch den Tauschverkehr das Gemeinwesen der arbeitenden Gesellschaft hergestellt werden kann.

Ueber die Art, wie die Vertheilung der Arbeiten zu Stande kommen soll, sind verschiedene Ansichten aufgestellt worden, welche unsere Behauptung bestreiten, daß sie allmälig in freier Wahl des Berufs sich bilden solle unter gegenseitiger Verständigung im geselligen Verkehr. Der Einfluß, welchen die Natur auf sie ausübt, hat nicht übersehen werden können. Er ist aber überschätzt worden, wenn man von ihm allein die Bestimmung für eine besondere Art der Arbeiten, für einen bestimmten Beruf hat ableiten wollen. Dies ist im Kastenwesen der Fall, welches einem jeden durch seine Geburt ein bestimmtes Geschäft in der Vertheilung der Arbeiten zuweist. Die weite Verbreitung desselben kann nur dafür sprechen, daß der Beginn der Vertheilung der Arbeiten in

Naturbedingungen liegt. Ihm liegt die Verschiedenheit der Familien am nächsten, an welche die Kastenverschiedenheit sich anschließt. Im Beginn der Cultur ist der Einfluß der Naturbedingungen am Größten und daher finden wir das Kastenwesen am stärksten in den Anfängen der Geschichte vertreten; es bezeichnet einen niedern Grad der Cultur; mit den höhern Graden derselben verliert es an Macht. Ueberbleibsel desselben pflegen sich aber auch bei höhern Graden der Cultur zu erhalten. Sie deuten darauf hin, daß es nicht allein in Naturbedingungen gegründet ist, sondern auch in der Macht der Erziehung, welche dem sittlichen Leben angehört. In dem natürlichen Leben der Familie allein kann das Kastenwesen seinen Grund nicht haben, weil im abgesonderten Familienleben alle Zweige der Arbeit vertreten werden müssen; es kann sich nur eine Neigung in ihm ausbilden und fortpflanzen vorzugsweise für einen bestimmten Zweig der Arbeit, z. B. zum Jäger- oder Hirtenleben, dabei müssen aber doch auch noch alle übrige Zweige der Arbeit eine rohe Vertretung finden. Erst wenn Familien verschiedener Art zu einem Gemeinwesen sich vereinigt finden, kann das Kastenwesen in ihm Sitte werden. Es steht unter der doppelten Voraussetzung, daß der Familiencharakter sich forterbt und daß die Familienerziehung zu einem besondern Zweige der Arbeit vorzugsweise befähigt. Beide Voraussetzungen sind nicht ganz ohne Grund; ihre Stärke reicht aber nicht aus das Kastenwesen gegen die fortschreitende Macht der Cultur aufrecht zu erhalten. Der Familiencharakter erbt in physischer Weise fort; aber es wurde so eben bemerkt, daß er in keinem Fall auf einen besondern Zweig des arbeitenden Lebens beschränkt bleiben kann; die Macht der Familienerziehung ist groß; aber bei fortschreitender Cultur kann sie sich nicht zum Zwecke setzen nur für einen Zweig des Lebens abzurichten, sondern die Weite der Einsicht in die Verzweigung der sittlichen Gesellschaft und die Stärke des Willens zur Reife zu bringen, welche zur freien Wahl des Berufs berechtigen. Die Gründe für die angeführten Voraussetzungen tragen nur zu der Zähigkeit bei, mit welcher die Ueberbleibsel des Kastenwesens sich zu behaupten pflegen, nachdem es schon im Allgemeinen gefallen ist; Gründe der politischen Gesellschaft, welche von der arbeitenden Gesellschaft unterschieden ist, aber in sie eingreift, pflegen sich mit ihnen zu vereinen. Doch nur Nützlichkeitsgründe, wie sie für die Erhaltung einer jeden bestehenden Ordnung geltend gemacht werden können, lassen für sie sich anführen; auf ihre Beseitigung müssen die Fortschritte in der Cultur hinarbeiten, weil sie im Grundsatz zu verwerfen sind und den Zwecken der Vertheilung der Arbeiten sowohl für den Einzelnen wie für das Gemeinwesen widersprechen,

für den Einzelnen, indem sie die Wahl des Berufs beschränken, für das Gemeinwesen, indem sie die Gewinnung des Gemeinguts nicht von der Fähigkeit zur Arbeit, sondern von Naturbedingungen abhängig machen. Der entgegengesetzten Ansicht gehören die Meinungen an, welche an den Communismus sich angeschlossen haben. Sie möchten die Vernunft von oben herab alles ordnen lassen um von vornherein allen Uebelständen in der arbeitenden Gesellschaft zu begegnen. Das Aeußerste in dieser Richtung hat Plato in der Schilderung des idealen Stats ausgesprochen. Die Einsicht der philosophischen Obrigkeit soll sogleich nach der Geburt die Natur der Menschen zu erkennen wissen um entscheiden zu können, für welche Art der Arbeit sie bestimmt sind und erzogen werden sollen zum Dienste des Gemeinwesens. Selbst Plato hat diesen Traum nicht folgerichtig auszuträumen vermocht. Er kann uns nur davor warnen den Einflüsterungen nachzugeben, welche von oben herab uns Hülfe versprechen für die Vertheilung der Arbeiten, von der Statsgewalt nemlich. Sie sind gefährlich, weil sie einem Zweige der Arbeit die Uebermacht einräumen möchten über die übrigen Zweige und daher die gerechte Vertheilung beseitigen, welche nur aus dem gleichberechtigten Zusammenwirken aller Zweige sich ergeben kann. Die Statsgewalt ist selbst eine Macht, welche aus Arbeit erwächst; andere Mächte stehen ihr zur Seite; sie darf sich geltend machen unter diesen, aber nicht die Oberherrschaft über sie in Anspruch annehmen. Was sie zu Markte bringt, ist als Waare anzuschlagen; im Tauschhandel gilt es nicht höher als jede andere Waare. Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß der Stat nicht die arbeitende Gesellschaft ist. Er mag in enger Verbindung mit ihr stehn, großen Einfluß auf sie ausüben, aber wo er mit ihr in Berührung kommt, steht er einer andern Macht gegenüber, welche er nicht zu beherschen das Recht hat. Es würde zu der Vielthuerei des Stats gehören, wenn er den Tauschhandel anders beherschen wollte, als jeder andere mächtige Theilnehmer an ihm. Seine Kenntniß von den Verhältnissen der arbeitenden Gesellschaft, von den persönlichen Fähigkeiten der Einzelnen ist doch nicht ausreichend um die Vertheilung der Arbeiten und den Tauschhandel ordnen zu können und die Erfahrung hat gezeigt, daß die Misverhältnisse in ihnen nur vermehrt worden sind, wenn man sie von obenher durch die Statsgewalt gründlich beseitigen wollte. Doch hat dies nicht abgehalten einer andern verwandten Meinung Gehör zu geben. An die Stelle des Communismus ist der Socialismus getreten. Auch er will von obenher und aus allgemeiner Einsicht die Vertheilung der Arbeiten leiten, die Misstände des Tauschhandels aber gründlich beseitigen, indem an ihre Stelle nach communistischem Grundsatze sogleich

das Gemeingut gesetzt wird. So bildet man sich das Ideal einer arbeitenden Gesellschaft aus, in welcher einem jeden Mitgliede nach seiner persönlichen Fähigkeit von der allgemeinen Einsicht der arbeitenden Gesellschaft sein Antheil an der Arbeit angewiesen wird, in welcher es alsdann auch nach seinen Bedürfnissen von dem Gemeingut durch dieselbe seinen Antheil angewiesen erhält. Auf den Entwurf dieses Ideals ist man geführt worden durch die Uebelstände in der Vertheilung der Arbeiten, durch die Uebervortheilungen im Tauschhandel, durch die Noth und den Ueberfluß an Gütern, welche in der arbeitenden Gesellschaft sich herausstellen; ohne Zweifel sind sie sehr zahlreich; daher ist es auch keine kleine Arbeit gewesen dieses Ideal so auszubilden, daß es die Wahrscheinlichkeit bieten konnte, als ließen durch seine Ausführung alle diese Uebel sich vermeiden. Mehr als eine Wahrscheinlichkeit würde aber auch das künstlichste System des Socialismus nicht bieten können und in der Ausführung würde seine Organisation der Arbeit an unüberwindlichen Schwierigkeiten scheitern müssen; denn diese Schwierigkeiten liegen in der unerbittlichen Natur der Sache. Von obenher will man die Arbeit und die Vertheilung der Güter organisiren; von obenher aber kann man keine genügende Einsicht in die Arbeitskraft und in die sittlichen Bedürfnisse der Individuen haben; man würde die Individuen zu Sklaven des Gemeinwesens machen, wenn man ihnen ihre Freiheit rauben wollte nach eigenem Ermessen in die Vertheilung der Arbeiten und und in den Gütertausch einzugreifen. Diesen Fehler theilt der Socialismus mit der Ansicht, welche die Ordnung der arbeitenden Gesellschaft vom Stat ausgehn lassen will. Der Socialismus betrachtet auch die Erwerbungen des Gewerbfleißes zunächst als Theile des Gemeingutes, obwohl sie zunächst nur als Eigenthum der Vernunft angebildet werden können; dieser Fehler ist ihm mit dem Communismus gemein. Er macht sich überdies noch eines dritten Fehlers schuldig, welcher ihm besonders eigen ist, indem er die arbeitende Gesellschaft willkürlich stiften und abschließen will, nach dem Muster der Theorie, welche den Stat in einem Vertrage entstehen läßt. Diese Gesellschaft ist vorhanden, wie sie auch entstanden sein mag; sie umfaßt alle Menschen, welche mit einander in gewerblichen Verkehr kommen; in ihr eine besondere arbeitende Gesellschaft abschließen zu wollen, das würde nicht eben weniger heißen als einen Stat im State gründen; wollte man in Verkehr mit den übrigen Menschen bleiben, so würde die Ordnung nicht ungestört bleiben, wollte man diesen Verkehr aufheben, so würde man gegen das sittliche Recht der übrigen verstoßen. Wir müssen es für sittliches Gebot ansehn die Gemeinschaft unter den Menschen so weit als möglich offen zu halten; es ist möglich und wahr-

scheinlich, daß uns daraus mancherlei Uebel hervorgehn; wir werden sie mit Geduld zu ertragen haben. Das allmälige Fortschreiten in der Vertheilung der Arbeit und im Gütertausch unter mancherlei Irrungen und sittlichen Ausartungen läßt nicht sogleich das Beste und die radicale Abhülfe des Uebels zu.

228. So lange der Güterverkehr beim Tauschhandel stehen bleibt, haftet der Schein an ihm, als wäre er nur eine Sache der Einzelnen, welche gelegentlich von dem Ueberflusse ihrer Production abgeben und den Mangel für ihre Consumtion aus dem Ueberflusse Anderer ergänzen. Durch den Zwischenhandel streift er diesen Schein ab und stellt den Charakter einer öffentlichen Sache heraus. Wir bezeichnen mit diesem Namen den Umtausch der Waaren, welche jedem beliebigen Nachfragenden gegen einen beliebigen Gleichwerth angeboten werden. Hierdurch wird der Markt geschaffen und daß der volle Markt ein Gemeingut ist, kann nicht verkannt werden. Ihn zu schaffen, die Waaren zu Markte zu bringen ist ein eigenes Geschäft der anbildenden Thätigkeit; es soll die schon angebildeten Güter zu weiterer Anbildung von dem ersten Producenten an den Consumenten gelangen lassen, welcher nur ein weiterer Producent ist, indem er die Waare zum Gebrauch der Vernunft sich aneignet. Der Zwischenhandel kann nicht ausbleiben, wenn die Vertheilung der Arbeiten sich verfeinern, wenn der Güterverkehr seinen größten Umfang suchen soll. Er gehört zur Steigerung der sittlichen Bildung, indem er die Gesellschaft derer, welche sich in die Hände arbeiten, erweitert. Er macht das Geschäft der Zwischenträger zu einem besondern Zweige in der Vertheilung der Arbeiten. Dies ist das Geschäft derer, welche Kauf und Verkauf vermitteln, der Handelsleute, der Kaufmannschaft. Neue Güter bildet es nicht an; es ist unproductiv; die Handelsleute als solche gehören weder zu den Producenten noch zu den Consumenten. Aber das Gewicht ihrer Bedeutung für die sittliche Gesellschaft darf deswegen nicht geleugnet werden. Sie ermitteln für Verkäufer und für Käufer den Markt; sie sorgen dafür, daß auf dem kürzesten Wege der Tausch der angebildeten Güter zu Stande

komme, so wenig als möglich der erworbene Reichthum an Gütern in todter Hand bleibe; die Kenntniß der Verkehrswege liegt ihnen ob; durch sie beherschen sie den Markt und üben eine große Macht aus über die arbeitende Gesellschaft der Menschen. Ihre sittliche Aufgabe ist es die Mittel in Bewegung zu setzen, durch welche in der leichtesten Weise die zuerst als Eigenthum angeeigneten Güter zu Gemeingütern werden, indem sie ihren passenden Markt finden. Sie dienen der Mittheilung, für welche sie Mittel bereiten. Aber noch ein wichtigeres Amt liegt ihnen ob. Im Tauschhandel haben alle Waaren einen sehr unsichern Werth, weil er nur von Person zu Person bestimmt wird, einen Werth der Liebhaberei oder der Vorliebe. Im Zwischenhandel tritt an dessen Stelle der Marktpreis, eine Werthbestimmung der Waaren nach allgemeiner Schätzung der Handeltreibenden. Die Vermittler des Zwischenhandels haben das Urtheil der arbeitenden Gesellschaft über den Werth der Waaren festzustellen. Es ist dies ein Amt, welches zum allgemeinen Besten ausgeübt wird, ein öffentliches Ansehn hat und dessen Feststellungen allgemeinen Gehorsam finden, soweit der Glaube an das Urtheil der sachverständigen Handelsleute reicht. Die Werthschätzung geschieht nach der Kenntniß dessen, was der allgemeine Bildungsstand der arbeitenden Gesellschaft fordert; aus den Verhältnissen des Begehrs und des Angebots der Waaren läßt es sich ermessen. Durch die Feststellung des Preises greift der Kaufmannsstand auch in die Regelung der Production ein. Er macht Bestellungen auf Waaren und höhere Preise ermuthigen zur Steigerung in einem Zweige der Production, niedrige Preise schrecken ab und mäßigen die Production. Wenn er nicht unmittelbar producirt, so erstreckt sich sein mittelbares Eingreifen in die Production durch die Mittheilung der producirten Güter um so weiter.

Wer gewohnt ist das sittliche Leben in der Geschichte zu betrachten, kann die großen Erfolge des Zwischenhandels für die menschliche Cultur nicht übersehn. Handeltreibende Völker treten in der Geschichte zu allen Zeiten als mächtige Vermittler des

Verkehrs unter den Völkern auf. Sie tragen die Cultur weiter und verständigen die Völker unter einander; auf einen friedlichen Verkehr unter ihnen müssen sie ausgehn; an den Tausch der Waaren muß sich der Tausch der Gedanken, die Erweiterung des Gesichtskreises über die Verschiedenheiten des sittlichen Lebens anschließen. Es ist wohl nicht überflüssig auf diese großen Wirkungen des Zwischenhandels hinzuweisen, wenn man auf seine sittliche Bedeutung aufmerksam machen will, weil in der gewöhnlichen Vorstellung, welcher das kleinliche Getriebe des Marktlebens näher liegt, leicht die Meinung sich ansetzt, daß er nur den Eigennutz nähre. Diese Meinung findet auch darin ihre Nahrung, daß der Zwischenhandel keine ihm eigene Waare hervorbringt und dennoch von jeder Waare seinen Vortheil zieht. Er scheint die Waare zu vertheuern. Bei denen, welche die Waaren produciren und consumiren, pflegt sich daher eine Misgunst gegen ihn einzustellen, welche durch mancherlei Misbräuche in der Handhabung seiner Macht verstärkt wird. Aber nur gegen Mächtige erhebt sich die Misgunst; sie ist ein Beweis, daß der Zwischenhandel zu den mächtigsten Hebeln der sittlichen Ordnung gehört. Seit langer Zeit ist er Welthandel geworden und von jeher hat er dahin gestrebt diese Stufe der Entwicklung zu erreichen. Er hat tausend Wege gefunden die Völker, welche in beständigem Krieg mit einander standen, im Geheim zu friedlichem Verkehr zu bringen; noch jetzt, wenn sie in brennendem Haß einander bekriegen, weiß er die Schleichwege aufzusuchen, durch welche im Stillen die Verbindung unter ihren einzelnen Gliedern unterhalten, ein künftiger Friede vermittelt wird. Es sind dies Schleichwege, weil sie nicht in Uebereinstimmung stehen mit den Gesetzen und dem Rechte des Stats, welcher den Krieg will, aber sie vertreten ein anderes Recht, welches den friedlichen Verkehr unter allen Menschen fordert. Der Zwischenhandel hat sein sittliches Recht, welches mit dem politischen Rechte des Stats in Collision kommen kann. Es stehen sich hier verschiedene Mächte gegenüber, welche beide ein öffentliches Ansehn in Anspruch nehmen. Denn nicht allein der Stat vertritt ein solches Recht, sondern auch der Zwischenhandel, welcher darauf dringt, daß die Schranken, welche den Verkehr unter Völkern und Staten erschweren, nicht jede Mittheilung der Güter unter den Menschen abschneiden sollen. Den Zwischenhandel unter verschiedenen Völkern wird man vergleichen können mit der Sprachkunde; so wie diese die Mittheilung unter verschiedenen Völkern betreibt für die Güter der abbildenden Thätigkeit, so jener dieselbe für die Güter der anbildenden Thätigkeit. Sie können beide nicht ohne wechselseitige Hülfe bleiben, weil sie beide der Verständigung unter den Völkern dienen. Wenn wir nun

auch eingestehen müssen, daß die Verschiedenheit der Völker und der Staten ihr Recht hat auf den engern Verkehr unter den Volks- und Statsgenossen zu halten, so darf sie doch den weitern Verkehr unter Fremden nicht abschneiden weder im Gebiete der einen noch der andern Thätigkeit. Die Mittheilung der Güter unter allen Menschen fordert das Streben nach dem höchsten Gute. Der Freihandel ist als das Ziel des Zwischenhandels anzusehn und soll die sittliche Regel bilden, die Zollgrenzen und andere Beschränkungen des Handels sollen als Ausnahme von der Regel angesehn werden, welche durch die niedern Stufen der Völkergemeinschaft aufgelegt worden. Als solche sind sie anzuerkennen, weil die niedern Stufen nicht willkürlich sich überspringen lassen. An unsern bisherigen Untersuchungen über die Vertheilung der Arbeiten und den daran sich anschließenden Güterverkehr wird sich schon herausgestellt haben, daß wir es hier mit einem Gebiete zu thun haben, welches unter dem Namen der Nationalökonomie oder auch der Statsökonomie in neuern Zeiten sehr fleißig angebaut worden ist. Gegen diese Namen würden sich mancherlei Ausstellungen machen lassen, wir beachten aber nur das Bedenken, welches an vorliegender Stelle hervorspringt und nicht bloß den Namen, sondern auch die Sache trifft. Daß unter Stats- oder Nationalökonomie eine moralische Wissenschaft verstanden wird, zeigt die Geschichte dieser Wissenschaft, welche in der Moral der schottischen oder englischen Schule ihre ersten Versuche gemacht hat, zeigt noch deutlicher die enge Verbindung, in welcher sie mit der Geschichte der Menschheit sich halten muß, indem sie die Stufen der gesellschaftlichen Zustände in allen ihren Gesetzen zu beachten hat. Es hat sich zwar eine Neigung in ihr gezeigt diese Gesetze als Naturgesetze zu betrachten; aber nur durch eine herschende Vorliebe für die Naturforschung kann diese Ansicht unterstützt werden; denn es sind Gesetze einer fortschreitenden Entwicklung in der sittlichen Gesellschaft, welche aufgedeckt werden sollen; solche Fortschritte kann nur die Vernunft hervorbringen und nur nach dem Maße vernünftiger Zwecke lassen sie sich messen; mit der Natur haben sie keinen andern Zusammenhang als alle übrige sittliche Processe, welche ohne Ausnahme ihren Grund aus den natürlichen Vermögen und den natürlichen Trieben der weltlichen Dinge ziehen und deren periodische Entwicklung von Naturbedingungen abhängig ist. Wenn nun feststeht, daß die Nationalökonomie eine moralische Wissenschaft ist, so wird sie auch zuerst den Menschen und erst nachher den Bürger des Stats oder den Volksgenossen zu berücksichtigen haben und die Wirthschaftslehre, auf welche sie ausgeht, wird sich nicht beschränken dürfen auf die Regeln für die Wirthschaft und den Reichthum eines

States oder Volkes. Dies hat sich auch gezeigt im Laufe ihrer Untersuchungen; die Weltgeschichte hat sie zum Beispiel nehmen müssen, aus welchem sie ihre Regeln abstrahirte, der Welthandel ist Gegenstand ihrer Untersuchungen geworden und man wird gestehen müssen, daß sie in der allgemeinen Grundlage ihrer Lehren nicht auf National- und noch weniger auf Statsökonomie beschränkt geblieben ist. Es ist ihr aber wie andern praktischen Lehren ergangen. Von besondern Absichten gehen sie aus, von ihnen entnehmen sie ihre Namen. Der Statsmann kann die Kunde der Regeln nicht entbehren, welche für die Verwaltung der Güter des Stats, für die Erwerbung und den Verkehr der Nationalgüter maßgebend sind; der Rechtspflege des Stats setzt sich die Verwaltung der allgemeinen Wohlfahrt zur Seite; diese beiden Zweige politischer Wirksamkeit haben sich geschieden; sie verlangen verschiedene Arten von Kenntnissen und verschiedene praktische Wissenschaften haben sich an sie angesetzt; so ist die Lehre von der Statswirthschaft entstanden für den Gebrauch des Statsmannes und hat hiervon ihren Namen erhalten. Er hat auch einige Rechtfertigung darin, daß die Weltgeschichte um die Geschichte der Völker sich dreht und das Eigenthum, der Reichthum der Völker oder Staten nur in ihrem Gegensatz gegen einander zum Gemeingut sich entwickelt; aber alles dies wird nicht verdecken dürfen, daß die Wissenschaft, welche man mit dem Namen der Nationalökonomie bezeichnet hat, zu ihrem eigentlichen Gegenstande die Gesetze für den Weltmarkt hat, welcher nicht das Eigenthum eines States oder eines Volkes, sondern Gemeingut aller Völker ist. Ihn zu bilden und zu verwalten kommt auch keiner Statsgewalt zu, sondern denen, welche den Güterverkehr unter Producenten und Consumenten vermitteln. Geschriebene Gesetze leiten sie hierin nicht; für den beständigen Wandel des Marktes würden feststehende Gesetze nicht passen; auch die Gesetze der Wissenschaft, der Nationalökonomie, geben nur sehr allgemeine Regeln für den Wechsel der Verhältnisse ab. Nur die allgemeine Meinung entscheidet über den Werth der Waaren, über die Mittel sie zu Markte zu bringen und selbst über die Gebräuche in ihrem Umsatz. Was sie gestattet, was sie fordert, wohin sie sich neigt, haben die Handeltreibenden zu erforschen und in ihren Urtheilen auszusprechen. Sofern der Stat in seinen Grenzen die Rechtspflege übt, kann er auch Gesetze geben und handhaben für den Zwischenhandel in seinen Grenzen, sofern er selbst Zwischenhandel treibt, kann er auch auf Bildung und Ausspruch der allgemeinen Meinung einen Einfluß ausüben über seine Grenzen hinaus; aber in seinen Grenzen liegt der kleinste Theil des Welthandels und seinen Einfluß auf den Welthandel übt er nur als ein kleiner

Theil der Handeltreibenden, welche die allgemeine Meinung erforschen und in ihr ihr Urtheil abgeben; er hat hierbei kein anderes Ansehn als andere Handelsleute. Weil so der Kaufmannsstand nur nach allgemeiner Meinung über den Werth der Waaren, den Preis der Verkehrsmittel und seiner eigenen Arbeit entscheidet, schwebt er im Verdacht eine Willkürherrschaft nur aus Eigennutz zu üben. Die Wahrheit ist, daß jede Macht in die Versuchung kommt misbraucht zu werden, daß aber auch keine Macht sicherer davor ist einem allgemeinen Misbrauch zu verfallen als die, welche schlechthin auf allgemeine Meinung sich stützt. Der Zwischenhandel muß das Vertrauen für sich zu gewinnen suchen, sonst würden seine Urtheile keinen Gehorsam finden. Sie sind aber auch sehr schwankend, weil sie auf Meinung beruhn und daher im Einzelnen sehr zum Misbrauch verlockend. Der Zwischenhandel soll darauf ausgehn Gerechtigkeit zu üben in der Feststellung des Werthes der Waaren. Wohlthätigkeit zu üben, an dem Preise der Waaren zu schenken, das ist nicht seines Geschäfts; ebenso wenig soll er die Waaren zu vertheuern suchen. Feste Preise zu schaffen das würde das Ziel sein, nach welchem er zu streben hätte, weil ihm obliegt, die Meinung über den Werth der Waaren zu einem abschließenden Urtheil zu bringen. Feilschen um den Preis erschwert das Geschäft, raubt Zeit zur Arbeit. In der That führt Regelung des Zwischenhandels zu festern Preisen und dahin würde sie zu streben haben, daß nur Waaren zu festen Preisen zu Markte gebracht würden. Aber ehe sie dem Zwischenhandel entzogen werden ist die Meinung festzustellen und nur durch gegenseitige Mittheilung kann ein abschließendes Urtheil gewonnen werden; in den Händen des Zwischenhandels vollzieht sich ein Proceß, in welchem die Meinungen sich ausgleichen müssen; das Streben kann nur darauf ausgehn, daß die, welche am Zwischenhandel nicht Theil nehmen, entscheidende Urtheile aus ihm hervorgehen sehen.

229. Durch den Zwischenhandel wird auch ein Zwischenmittel für den Tausch der Waaren geschaffen, das Geld. Geld ist, was im Zwischenhandel für Waare gilt, der Name für eine Art der Waaren, welche in einem Handelskreise in allgemeinem Ansehn steht und daher als Anweisung für alle andere Arten der Waaren Anerkennung gefunden hat. Wenn die Waaren nicht mehr unmittelbar von dem Producenten auf den Consumenten übergehn, tritt unausbleiblich die Anweisung auf Waare ein; eine jede andere Waare, welche in der allgemeinen Meinung einen Werth hat, kann dazu dienen und

wird, sofern sie diesen Dienst leistet, Geld genannt. Der Zwischenhandel gebraucht sie in dieser Bedeutung um andere Waaren dafür einzutauschen, welche zuletzt zur Consumtion kommen. Er wird hierzu solche Waaren wählen, welche in der Uebertragung die wenigsten Kosten machen und welche am sichersten sich verwerthen lassen; aber hierin liegt kein wesentlicher Unterschied; sie bleiben doch Waaren, nur leicht übertragbare, nur allgemein und fast beständig gleich geschätzte Waaren. Daher hat man den wesentlichen Unterschied zwischen Geld und Waare geleugnet. Es bleibt aber doch ein solcher Unterschied übrig, wenn auch nicht in den Sachen, so doch in ihrer sittlichen Schätzung. Die Waare soll zum Gebrauch dienen, das Geld dient nur zum Umsatz der brauchbaren Waaren. Wenn die Sache, welche Geld bedeutet, zum Gebrauch benutzt wird, verliert sie ihre Bedeutung als Geld. Die Bedeutung des Geldes klebt nur an der allgemeinen Meinung im Zwischenhandel, daß etwas Anweisung auf Waare ist. Als eine solche Anweisung ist es auch dazu geeignet zum Maße für den Werth der Waaren zu dienen, weil es für alle Arten der Waaren gilt. Man hat es daher als das Maß der Werthe betrachtet. Aber auch dies ist nur eine Nebenbedeutung des Geldes, wie daraus erhellt, daß es seinen eigenen Werth nur durch die allgemeine Meinung der Handeltreibenden erhält. Weder die Materie, noch die Form oder das ihr aufgeprägte Zeichen giebt dem Gelde seinen Werth als Geld; wenn es außer Curs gesetzt würde oder das Vertrauen der Kaufleute verlöre, würde es diesen Werth einbüßen. Materie und Form des Geldes müssen zweckmäßig gewählt werden; aber erst wenn der Handelsstand es als passendes Zahlungsmittel nach allgemeiner Meinung anerkennt, in ihm die allgemeine Anweisung auf Waare sieht, erhält es seinen eigenthümlichen Werth als Geld. Jedes Zahlungsmittel, welches der Handelsstand annimmt, weil er ihm Vertrauen schenkt, gilt für Waare und erhält die Bedeutung des Geldes. Daher kann auch der Credit, das Vertrauen selbst, an die Stelle des Geldes treten, ja er würde die Materie und die Form des Geldes ganz entbehrlich machen, wenn er unerschütterlich wäre,

d. h. wenn ein unbedingtes Vertrauen auf die Vermittler des Zwischenhandels gesetzt werden könnte. Dies kann aber nicht sein, denn der Zwischenhandel beruht auf Meinung; sie kann den Grad des Vertrauens annehmen, aber auch zum höchsten Grade des Vertrauens gesteigert wird sie noch Schwankungen unterliegen. Daher kann der Credit das Geld nicht ganz ersetzen, ebensowenig wie das Geld die Waare oder der Zwischenhandel den Tausch der Güter. Aber als eine höhere Stufe in der Entwicklung des Zwischenhandels ist es ohne Zweifel zu betrachten, wenn in ihm der Credit sich verstärkt und den Gebrauch der baaren Zahlung entbehrlicher macht; es erleichtert ihn um ein Mittel; Credit setzt an die Stelle einer Anweisung auf Waare durch eine andere Waare die reine Anweisung. Der Credit ist der stärkste Beweis davon, wie viel im Zwischenhandel von Treue und Glauben abhängt. Er wird der Person geschenkt, welche im Zwischenhandel als zuverlässig sich bewährt hat. Das ist der persönliche Credit. Aber die Person kann im Güterverkehr nicht von ihrer Macht über Sachen und andere Personen getrennt werden; der persönliche Credit hängt daher auch vom sachlichen Credit ab, wenn man unter diesem Namen das Vertrauen versteht, welches eine Person hat, weil sie über Güter des Marktes verfügen kann. Der sachliche Credit kann auch von der einzelnen Person losgelöst werden, aber nur indem er auf eine sogenannte juristische Person übertragen wird. Es bleibt dabei noch immer ein Vertrauen auf Personen; ohne dasselbe würde der Credit nicht Credit bleiben, sondern die Sache, auf welcher der Credit ruhte, nur ein Tauschmittel werden. In die Bildung dieser und aller andern Arten des Credits greift die Rechtspflege des Stats ein. Der Stat vertritt selbst ein Interesse im Zwischenhandel; er giebt in ihm eine juristische Person ab, welcher darum zu thun ist, daß Treue und Glauben im Güterverkehr gehalten werden. Er selbst hat daher einen Credit und auf diesen stützen sich viele Credite. Der Glaube an die Treue einzelner Personen würde nicht weit reichen, wenn er nicht einen Gewährsmann im State fände, welcher sich dafür verbürgt, daß er die ihm Untergebenen zwingen werde ihren Anweisungen auf Waare

Treue zu leisten. Der Glaube an die Treue der Einzelnen hängt daher mit dem Glauben an die Treue des Stats zusammen und der Credit ist da am stärksten, wo die Rechtspflege am meisten gesichert ist. Es bildet sich in dieser Weise ein Creditsystem, wie sich im Zwischenhandel ein System von Interessen bildet. Mit dem persönlichen Interesse verbindet sich auch das allgemeine Interesse für das Zusammenhalten und die Sicherheit des ganzen Systems. Daß dieses System auf den Stat beschränkt bleibe, duldet der Welthandel nicht. Da es auf ein allgemeines Interesse hinarbeitet und auf Treue und Glauben beruht, giebt das Creditsystem den augenscheinlichsten Beweis dafür ab, daß wir den Zwischenhandel als eine Entwicklung des sittlichen Lebens zu betrachten haben, welche in fortschreitender Steigerung begriffen ist; denn das Creditsystem ergiebt sich als die äußerste Spitze der Mittel, durch welche der Umsatz der Waaren bewirkt wird, und ist einer fortschreitenden Entwicklung im sittlichen Leben fähig.

Der Begriff des Geldes hat Schwierigkeiten gemacht, weil er das bezeichnet, was in der Mitte steht zwischen Waare und reiner Anweisung auf Waare. Es ist eine Anweisung auf Waare, welche aber auch wieder zur Waare gemacht werden kann. In dieser Mitte zwischen Waare und Anweisung stehend ist es den Schwankungen nach beiden Seite ausgesetzt; es kann sich bald mehr der Waare, bald mehr der Anweisung zuneigen; jenes geschieht, wenn es nur der Materie und ihrem Gewichte nach, dieses wenn es nur nach dem Credite dessen gilt, welcher seinen Werth beglaubigt. Das Papiergeld wird zu einer reinen Anweisung und streng genommen wird es nicht mehr als Geld betrachtet werden können. Das Metallgeld verdankt seine Schätzung auch fast nur der allgemeinen Meinung; daher hängt das Mysteriöse an ihm, welches der Bildung der allgemeinen Meinung beiwohnt. Es kann als eine Modewaare angesehn werden, welche durch die Sitte geheiligt worden ist, als ein Symbol, dessen Bedeutung allgemeine Anerkennung gefunden hat. Sein Werth würde viel schwankender sein, als er wirklich ist, wenn nicht zugleich der Credit des Stats, welcher seinen Werth bestimmt, daran sich knüpfte. Am Gelde macht sich daher auch der Einfluß des Stats auf den Handel bemerklich; die Bestimmung und Bezeichnung seines Werthes macht er zu seinem Geschäft. Er bezweckt damit ein Gemeingut in der

Sicherung seines eigenen Handels und des Handels seiner Bürger unter sich und mit andern Völkern. Als juristische Person tritt er dabei auf. Er ist aber auch zugleich Richter in den Streithändeln über den Marktverkehr, welcher in sein Gebiet fällt, und der Credit, welchen er als solcher genießt, deckt den Credit seiner Angehörigen, so wie er den Credit des Geldes deckt, welches seinen Stempel trägt. Der Werth des Metallgeldes für die Consumtion ist sehr gering, wenn wir auch den Begriff der Consumtion im weitesten Sinn nehmen, wie er genommen werden muß im Gegensatz gegen die Production aller Arten der Waare, für den Gebrauch in der Fortsetzung der anbildenden Thätigkeit. Sein Werth für den Zwischenhandel ist sehr groß und in keinem Verhältniß zu seinem Werthe als Waare; es verdankt denselben nur der Meinung, dem Credit, welchen es in der Gesellschaft der Handeltreibenden gefunden hat, als ein Zeichen des Werthes, als ein Tauschmittel. Die Verachtung der Meinung hat daher auch zu der Verachtung des Geldreichthums geführt. **Auri sacra fames.** Wenn sie allgemein werden könnte, würde das Metallgeld seinen Werth fast ganz verlieren. Aber die allgemeine Meinung läßt sich nicht völlig verleugnen. Der Geldreichthum kann den Reichthum an Waaren nicht ersetzen; er würde nichts bedeuten, wenn es keinen Markt gäbe, in welchem er verwandt werden könnte; über den Markt aber herscht er; er bezeichnet die Macht, welche der Besitzer in der Gesellschaft der Handelstreibenden ausübt, und ist als ein sittliches Gut zu betrachten, weil er eine solche Macht verleiht. Wir haben schon den Zwischenhandel unter verschiedenen Völkern mit der Sprachkunde verglichen (228 Anm.), wir werden auch das Geld mit der Sprache vergleichen können, weil es den Güterverkehr im Handel vermittelt, die Mittheilung der Waaren, wie die Sprache die Mittheilung der Gedanken. Beide werden durch die allgemeine Meinung geschaffen, indem sie an besondere Zeichen einen besondern Werth knüpft; beide legen einer Sache, welche für sich einen sehr geringen Werth hat, einer Bewegung der Luft, einem Metall von wenig Nutzen, einen unverhältnißmäßigen Werth bei; der Reichthum an Worten will an sich nichts besagen; ebenso wenig der Reichthum an Gelde; wer aber die Worte, wer das Geld recht zu gebrauchen versteht, gewinnt Macht über die sittliche Gesellschaft der Menschen in ihrer Mittheilung der Gedanken, in ihrem Gütertausch. Diese Analogie wird sich auch noch weiter fortsetzen lassen, weil sie auf einer wesentlichen Gleichheit beruht, auf der Mittheilung der Güter, welche durch Sprache und Geld nur in zwei verschiedenen Gebieten des sittlichen Lebens vermittelt wird. Ein weiteres Mittel für die Sprache wird die Schrift; dem Gelde schließt sich in ähnlicher

Weise der Credit an. Beide erleichtern die Mittheilung der Güter und geben ihr einen weitern Umfang. So wie die Schrift ein Ersatzmittel für die Sprache wird, so der Credit ein Ersatzmittel für das Geld. In beiden tritt daher auch die Bedeutung dieser Mittel und Güter für die Mittheilung reiner und deutlicher hervor und zeigt sich, daß sie ihren Werth nur als Zeichen haben. Die oft geäußerte Meinung, daß man ohne Sprache nicht denken könne, weist darauf hin, daß man wegen der engen Verbindung der Rede mit dem Gedanken die zahlreichen Fälle übersehen konnte, in welchen den Gedanken die Worte oder den Worten die Gedanken fehlen; derselben Verwechslung der Sache mit dem Zeichen gehört es an, wenn der Reichthum an Gelde für den Reichthum schlechthin oder wenn das Geld für eine Waare gehalten worden ist. Nicht so leicht können diese Verwechslungen eintreten zwischen der Schrift und dem Gedanken, dem Credit und der Waare; jene wird sogleich als eine reine Anweisung auf Sprache und Gedanken, dieser als eine reine Anweisung auf Geld und Waare erkannt. Das richtige Verständniß der Schrift, der richtige Gebrauch des Credits muß hinzutreten um den todten Reichthum an beiden Arten dieser Güter in einen fruchtbaren Reichthum umzusetzen; dann kann er wuchernde Zinsen bringen in einem Umsatz der Güter, welcher die Macht der Gütergemeinschaft des sittlichen Lebens uns fühlbar macht, sowohl nach der Seite der anbildenden wie nach der Seite der abbildenden Thätigkeit. Die verschiedenen Wege der Vermittlung lassen die Verschiedenheit dieser beiden Seiten des sittlichen Lebens nicht verkennen; daß sie aber auch in einander eingreifen, zeigt sich an der Hülfe, welche sie sich gegenseitig leisten. Von der Seite der anbildenden Thätigkeit, mit welcher wir hier beschäftigt sind, sehen wir es daran, daß der Zwischenhandel ohne Schrift nur ein kümmerliches Leben haben würde; daher geht die Sage, daß auf Veranlassung des Zwischenhandels die Schrift erfunden worden sei; noch weniger würde der Credit ohne Schrift sich recht befestigen können. Die Schrift würde aber nichts wirken, wenn nicht der Gedanke hinter ihr stände, wenn sie keinen Glauben fände und nicht als der wahre Ausdruck einer Meinung angesehn würde. Von dieser Seite hält es am leichtesten der Theorie begreiflich zu machen, welches Gewicht der Gewinn des Gewerbfleißes und des Handels mit seinen Gütern für das sittliche Leben hat. Sie gehört der abbildenden Thätigkeit an und die Schätzung der dieser angehörigen Güter liegt ihr daher am nächsten; die Güter der anbildenden Thätigkeit kann sie leichter misachten. Bei den Gelehrten ist die Verachtung der Berufsarten, welche der Anbildung der Natur sich zuwenden, sehr weit verbreitet. Sie werden beschuldigt, daß sie die Bildung des

Geistes vernachlässigen. Man hat sie mit dem Namen der niedern Stände bezeichnet; die Gelehrten dagegen, die Künstler, die, welche Stat und Kirche verwalten, haben sich den Namen der höhern Stände angemaßt. Man muß ihnen daher bemerklich machen, daß auch die andern Stände nicht verabsäumen das Bewußtsein zu bilden. Das zeigt sich am deutlichsten da, wo sie den weitesten Umfang ihrer Thätigkeit erreichen, an dem Gemeingute, welches der Zwischenhandel herstellt. Der Kaufmann, welcher die Mittel und Wege des Welthandels berechnet, die schwankenden Meinungen der Menschen über den Werth der Güter überlegt, alle Conjuncturen im Verkehr der Menschen und Völker beachtet, Treue und Glauben in diesem Verkehr zur Sicherung des Credits nährt, bedarf zur Erfüllung seines Berufs eines ebenso weiten Blickes, wie alle die, welche den höhern Ständen sich zugezählt haben. Es gehört den Standesvorurtheilen an, wenn ein Stand über den andern sich erhebt. Die Eintheilung in höhere und niedere Stände ist zu verwerfen. Wer seinen sittlichen Beruf erfüllt, ist der höchsten Ehren werth und kann sich jedem andern gleich stellen, der auch nichts weiter vermag, als seinem Berufe genügen. Wer seinen Beruf erfüllen will, muß seinen Wirkungskreis übersehn; er wird ihn in Berührung finden mit dem gesammten Getriebe des sittlichen Lebens; von ihm aus Einsicht zu nehmen in die Gesammtheit des sittlichen Bewußtseins wird niemanden verwehrt sein. Es giebt aber freilich in allen Ständen zahlreiche Beispiele eines beschränkten sittlichen Bewußtseins; hiervon sind die sogenannten höhern Stände nicht ausgenommen. Nach sittlicher Schätzung können wir nur dem einen höhern Stand zuschreiben, welcher in der sittlichen Gesellschaft der Menschen eine größere Macht ausübt; soweit diese Gesellschaft aber sittlich ist, wird seine Macht auch sittlich geübt werden müssen, d. h. mit Einsicht in das sittliche Leben der übrigen Menschen, mit Berücksichtigung ihrer Zwecke, ihrer sittlichen Beweggründe, welche seinen Beweggründen gleich gestellt werden müssen. In dem Systeme der Zwecke kann keinem derselben der Vorrang eingeräumt werden vor den übrigen und daher auch keinem Stande, welcher dem einen oder dem andern Zwecke vorzugsweise sich widmet. In jedem Stande aber kommt es darauf an, daß er die übrigen Stände achtet und ihre Achtung für sich zu gewinnen sucht. Daher ist der Kaufmannsstolz ebenso verächtlich wie der Gelehrtenstolz. Wenn jener auf seine Macht über Geld und Credit sich brüstet, so wird er zu bedenken haben, daß sein Credit bei den andern Ständen festgestellt werden muß und nur darauf beruht, daß er den Glauben an die rechtschaffene Verwaltung seines Berufs bei ihnen zu gewinnen und zu bewahren weiß. Diesen

Glauben, diesen Credit, daß er gemeinem Besten redlich diene, hat ein jeder Stand sich zu schaffen. Darauf beruht seines Standes Ehre. Erst in diesem umfassenden Blick auf den Zusammenhang aller Stände stellt sich auch die allgemeinste Bedeutung dessen heraus, was wir mit dem Namen des Creditsystems bezeichnet haben. Es wird sich nicht verkennen lassen, daß alle Stände wie an Credit, so an Zwischenhandel nicht allein passiven, sondern auch activen Antheil nehmen im Gebrauche des Geldes wie im Gebrauche des Credits.

230. Durch die Vertheilung der Arbeiten und den Tauschverkehr entsteht ein Gegensatz unter den Gütern der anbildenden Thätigkeit, insofern einige derselben mehr zum bleibenden Gebrauch der sittlichen Subjecte, andere mehr zum Wechsel im Gebrauch vermittelst des Tausches bestimmt werden. Da wir in der Reihe unserer Untersuchungen von dem ausgegangen sind, was zunächst der Person als Eigenthum sich anschließt, um alsdann fortzuschreiten zu den Gemeingütern des vollen Marktes, haben wir diesen Unterschied schon im Einzelnen berührt; er ist nur noch im Allgemeinen herauszustellen. Ein jedes Subject der sittlichen Thätigkeit hat seine Person zum bleibenden Mittelpunkte seines Wirkungskreises. Die Werkzeuge, welche es in der Leibesübung sich angebildet hat, sind sein unveräußerliches Eigenthum, welches nicht zu Markt gebracht werden soll. Dem Leibe der Person kann kein anderes Gut, welches gegen denselben eingetauscht werden könnte, an Werth gleichkommen, weil es nur vom Leibe gebraucht werden könnte. An die natürlichen Werkzeuge der Person schließen sich die künstlichen Werkzeuge an, welche ihrem Wirkungskreise dienen sollen. Zunächst der Person angeeignet, für ihre Organe und Fertigkeiten berechnet und dazu bestimmt den Fortschritten ihrer anbildenden Thätigkeit zu dienen, haben sie für die Person einen größern Werth als für ein jedes andere Subject des sittlichen Lebens. In den Handel gebracht würden sie an ihrem Werthe verlieren und es ist daher im allgemeinen Besten, daß sie als Eigenthum bewahrt werden. Der Hauptsache nach bezeichnen wir diese Güter mit dem Namen des Handwerkzeugs oder der Handwerkgeräthe und betrachten

es als keine Sache der Noth oder der Ausnahme, wenn sie zur Veräußerung kommen. Den Reichthum an ihnen zu sammeln und zusammenzuhalten räth uns das sittliche Bestreben nach Erweiterung des Wirkungskreises. Der feste Beruf, welcher in der Vertheilung der Arbeiten angestrebt werden soll (226), führt auf einen festen Mittelpunkt für die Berufsthätigkeit, von welchem aus der weitere Verkehr betrieben werden kann. Wir haben ihn auf der Erde zu suchen, von deren Boden wir Besitz ergreifen, indem wir ihn zur sichern Stätte unserer Handwerksgeräthe machen. Daher wird der Landbesitz ein Mittel für die Sicherung der Berufsthätigkeit. Daß der Boden in festen Besitz genommen wird, ist als einer der wichtigsten Fortschritte in der sittlichen Entwicklung anzusehn. Um den festen Wohnsitz, den Herd des Hauses, sammeln sich die Mittel für den Unterhalt des persönlichen Lebens und die Werkzeuge für den Beruf. Hieraus bildet sich das Hauswesen. Was an dasselbe sich anschließt als der Person besonders ausgebildet und für das persönliche oder das Berufsleben berechnet, hat für sie einen besondern Werth, einen Preis der Vorliebe, und ist daher weniger veräußerlich als andere Güter, welche an Preis nicht verlieren, wenn sie den Besitzer wechseln. Es fließt hieraus die ausgezeichnete Bedeutung, welche der Grundbesitz für das sittliche Leben hat, weil er die Grundlage für das Hauswesen abgiebt. Seiner Natur nach ist er weniger dem Wechsel des Handelsverkehrs unterworfen, als andere Güter der anbildenden Thätigkeit. Er wird aber erst dadurch fester Besitz, daß auf ihm ein Hauswesen sich erbaut und er zur Grundlage einer Bewirthschaftung gemacht wird, welche ihre Erzeugnisse theils zur Erhaltung und Mehrung des Hauswesens, theils zur Füllung des Marktes abgiebt. Das Hauswesen in seinem vollen Umfange, mit dem Reichthum aller seiner Mittel als Mittelpunkt des Wirkungskreises gedacht, bildet den Grundstock (das Capital) für die anbildende Thätigkeit, welche dem Markte sich zuwendet. Was ihm angehört hat einen persönlichen Werth für uns, weil unser Beruf mit der sittlichen Bedeutung unserer Person zusammenhängt; wir sollen es daher zu bewahren und zu mehren suchen

als festes Eigenthum. Es ist zwar nicht unbedingt unveräußerlich, wie die Person selbst, aber nur stärkere Beweggründe können zu seiner Veräußerung treiben als die, welche im Zwischenhandel gelten. Diesem festen Eigenthum setzen sich die beweglichen Güter entgegen, welche dem Markte zufließen und als Gemeingüter im Zwischenhandel den Bedürfnissen Anderer zugewandt werden. Ihr Ertrag wendet sich wieder dem Hauswesen zu; an ihnen aber klebt kein Werth der Vorliebe und mit ihnen zu geizen, sie dem Markte vorzuenthalten oder einen höhern Werth ihnen beizumessen, als der Marktpreis ihnen zugesteht, würde von Eigennutz und Mangel an Gemeingeist zeugen. Da sie dem Ueberschusse der Erzeugnisse in einem besondern Zweige der anbildenden Thätigkeit angehören, welcher aus der Vertheilung der Arbeiten hervorgeht, kommen sie auch dem Eigenthum des Hauswesens nur zu Gute durch ihre Veräußerung. In der Stufenleiter der unbeweglichen und beweglichen Güter bezeichnet das Geld den höchsten Grad der letztern, weil es nur dem Verkehr des Marktes dient. Der Credit wendet sich schon wieder dem unveräußerlichen Eigenthum zu. Doch dürfen wir dabei die zwei Seiten nicht übersehn, welche er darbietet (229). Sofern er auf Sachen beruht, über welche die Person in der Bewegung der Güter verfügt, und aus der veränderlichen Meinung im Creditsystem hervorgeht, gehört er den beweglichsten Gütern zu und kann wie eine Waare des Marktes verwerthet werden. Sofern er auf persönlichem Vertrauen beruht, ist er unveräußerlich und als ein Gut vom höchsten Werthe, als eine der wichtigsten Grundlagen des persönlichen Wirkungskreises festzuhalten. Man wird sich nicht darüber wundern dürfen, daß in dem, was die äußerste Spitze in der Ausbildung des Zwischenhandels uns bezeichnet, auch die beiden äußersten Punkte sich begegnen, um welche Aneignung und Mittheilung der Güter sich drehen.

Der Unterschied, mit welchem wir es hier zu thun haben, kommt auch in der Rechtspflege in Frage; Mobilien und Immobilien werden in ihr unterschieden; sie kann aber diesen Unterschied

ihrem Gesichtspunkte nach nur an äußern, allgemein erkennbaren Kennzeichen fassen; die Ethik muß in seiner Untersuchung feinere Kennnzeichen aufsuchen, welche auf die innern Beweggründe eingehn; eine Andeutung derselben läßt auch die Rechtspflege zu, wenn sie in einzelnen Fällen Gütern einen ungewöhnlichen Werth zugesteht, weil an sie eine besondere Vorliebe (pretium affectionis) sich knüpft. Die Güter, welche im Verkehr beweglich oder veräußerlich sind, können in sittlicher Rücksicht nicht gleichgestellt werden mit den Gütern, welche physisch beweglich sind, weil die Person des Eigenthümers selbst beweglich ist. Daher ist die Person im physischen Sinne ein bewegliches Gut, im sittlichen Sinne aber kann sie nicht getrennt werden von dem Subjecte des sittlichen Lebens und wohnt ihm als ein unbewegliches Gut bei; der Grund und Boden dagegen ist physisch das unbeweglichste Gut, kann aber doch veräußert werden als ein Gegenstand des beweglichen Handels. Da wir die Natur als Anknüpfungspunkt für unser Handeln anzusehn haben, wird jedoch darauf gedrungen werden können, daß wir ihren Weisungen auch in der Unterscheidung der beweglichen und der unbeweglichen Güter folgen; nur unbedingt sind wir ihnen nicht unterworfen, weil die Natur durch menschliche Kunst zu größerm Werth gebracht werden soll. Der Mensch soll daher nicht an die Scholle des Bodens wie an sein unveräußerliches Eigenthum, den unveränderlichen Sitz seines Wirkungskreises, gebunden bleiben; aber er soll es doch für eins seiner besten Güter halten, wenn er in einem festen Grundbesitz sein Hauswesen und in ihm den Mittelpunkt seiner Wirksamkeit gründen kann. Sein nächstes, am wenigsten veräußerliches Eigenthum ist aber sein Leib, die ihm von Natur gegebenen Werkzeuge, und näher als der Grundbesitz liegen ihm die beweglichen Werkzeuge, welche er zu Erweiterung seines Wirkungskreises sich schafft, ohne welche er auch den Grund nicht bebauen und zum Hauswesen sich einrichten könnte. Daher finden wir die Völker der Menschen auf ihrer niedern Culturstufe ohne festes Hauswesen als Jäger und Hirten nur mit dem Handwerkzeuge bewaffnet, welches ihrem Geschäfte dient. Eine höhere Culturstufe bezeichnet es aber, wenn sie aufhören Nomaden zu sein, den Acker bebauen und auf ihm feste Wohnsitze sich schaffen. Sie gewinnen dadurch eine Heimath, eine feste Stätte, in welcher sie sich einwohnen, mit deren Umgebungen sie vertraut sind, deren Mittel für ihr sittliches Leben sie auf das Beste kennen und zu verwerthen wissen. Es ergiebt sich hieraus die Vorliebe für den festen Wohnsitz und seine Güter, an welche sich noch andere natürliche Bedingungen des sittlichen Lebens anschließen; sie haben ihren hauptsächlichsten Grund in den Familienbanden, welche mit dem Hauswesen in engster Ver-

bindung stehen. Es geht daraus die Anhänglichkeit an den Vaterherd und an das Vaterland hervor, welche bei Völkern mit festen Wohnsitzen viel stärker werden müssen als bei nomadisirenden Völkern. Die kräftigsten Haltpunkte für das sittliche Leben stellen sich dadurch heraus. Die Heilighaltung des Hauswesens bezeichnet uns den Gedanken, welcher das bleibende Eigenthum eines festen Wohnsitzes für den Wirkungskreis sichern soll. Wie sehr nun aber auch der Grundbesitz in seiner festen Gestaltung geschätzt werden mag, weil er die Grundlage der sittlichen Güter bildet, welche Heilighaltung des Hauswesens und Vaterlandesliebe herbeiziehen, so werden wir doch nicht übersehen können, daß er nur den Werth eines veräußerlichen Gutes behaupten kann. Denn nur als Mittelpunkt eines festen Wirkungskreises hat er seinen Vorzug vor andern angebildeten Gütern. Wenn er diesen Wirkungskreis nicht gewährte, würde er den Vorzug seines Werthes verlieren. Der Freiheit der Person steht er bei weitem nach und selbst den Werkzeugen, welche zur Erfüllung unseres persönlichen Berufs erforderlich sind, muß er nachgesetzt werden, weil er nur die sichere Stätte für diese Werkzeuge bietet oder selbst als eins dieser Werkzeuge dient, welches nur in Verbindung mit dem ganzen System derselben seine Bedeutung empfängt. Daher können wir auch die Culturstufe der Völker, welche auf den festen Grundbesitz den höchsten Werth legt, nicht als die höchste ansehn. Durch die beweglichen Güter des Zwischenhandels wird auch der Grundbesitz in den Umsatz gezogen; die Freiheit der beweglichen Person und die Beweglichkeit ihrer Werkzeuge für ihren Wirkungskreis dürfen sich nicht fesseln lassen von der Vorliebe für das feste Hauswesen und für die Heimath. Mit den Fortschritten des Zwischenhandels wird auch die Person freier von dem Boden, welcher ihr die Mittel für ihr sittliches Leben und die Unterhaltung ihres Berufs gewähren soll, weil dieselben Mittel ihr durch die Sicherheit des Marktes geboten werden können. Es ist nur dafür zu sorgen, daß der Person ihr Wirkungskreis bleibe; diesen hat sie als das einzige unveräußerliche Gut anzusehn, welches nur insofern einem Wechsel unterworfen ist, als es sich erweitern und auf andere Zweige der anbildenden Thätigkeit sich ausbreiten läßt; hierin bleibt es von äußern Bedingungen abhängig. So wie aber das Geld, das beweglichste Gut, in der Meinung der handeltreibenden Menschen einen festern Werth angenommen hat, lassen sich gegen dasselbe alle weniger bewegliche Güter austauschen, in dem Vertrauen, daß Güter von gleichem Werthe und auch gleich brauchbare Mittel für den persönlichen Wirkungskreis dafür sich werden eintauschen lassen. Im Güterumlauf kommt die Vorliebe nicht in Betracht; die Rechte des Gemüths gelten nur in

andern Gebieten des sittlichen Lebens. Soweit wir mit diesem Umlauf zu thun haben, müssen wir nur dafür sorgen, daß wir dem Werthe des Geldes nicht eine größere Festigkeit zutrauen, als er verdient. Wir werden hieran gemahnt durch alle die Fälle, in welchen der Credit des Geldes uns verlassen kann, weil er nicht über alle Kreise des Verkehrs in gleicher Weise sich verbreitet und unter Umständen ganz verschwinden kann. Aber auch der sinkende und steigende Preis des Geldes erinnert uns daran und zeigt, daß der Reichthum an Grundbesitz auch unter den Fortschritten des Zwischenhandels noch immer einen Vorzug vor dem Reichthum an Gelde behauptet. An die ersten Bedürfnisse des Menschen für sein physisches und sittliches Leben schließt jener näher sich an als dieser, welcher von der Meinung im Zwischenhandel abhängt. Daher bietet der Grundbesitz eine größere Sicherheit dar als der Geldbesitz für die Stellung im Gemeinwesen und mithin auch für den Wirkungskreis. Daher ist er ein besseres Maß für den Werth der Güter, welche in den Tausch kommen können. Das Geld darf zwar als der allgemeine Maßstab des Werthes für alle Waaren betrachtet werden, welche in den Zwischenhandel kommen, aber wir dürfen über den Zwischenhandel den ursprünglichen Umsatz der Waaren, den Tauschhandel, nicht vergessen; in ihm haben die Erzeugnisse des Bodens den ersten Werth und geben den ersten Maßstab für die übrigen Werthe ab. Ihre Bedeutung überträgt sich auf den Grund, von welchem sie stammen. Wenn man daher auf den ursprünglichen Werth zurückzugehn gedächte, würde man die Lebensmittel und den Grundbesitz, welcher sie liefern soll, zum Ausgangspunkte für die Abschätzung des sinkenden und steigenden Geldpreises zu machen haben. Aber die Unbeholfenheit der Rechnung nach diesem Maßstabe leuchtet ein; die Schwierigkeiten, welche sich ihr entgegensetzen, weil der Werth der Lebensmittel und des Grundbesitzes von vielen Zufälligkeiten abhängig ist, schneiden ihre Ausführbarkeit ab; daher sieht man sich genöthigt, wie bei andern Messungen, so auch bei dieser den künstlichen Maßstab dem Maßstabe vorzuziehn, welcher der Natur der ursprünglichen Verhältnisse am nächsten liegen würde. Dies ist um so mehr geboten, je mehr bei Lebensmitteln und Grundbesitz auch Persönliches, welches keiner allgemein gültigen Abschätzung unterliegt, in Frage kommt. An das Geld dagegen wird sich persönliche Vorliebe am wenigsten knüpfen. Von einer solchen Vorliebe jedoch dürfen wir auch die Güter der anbildenden Thätigkeit um keinen Preis völlig unabhängig machen, weil sie dem sittlichen Wirkungskreise der Person dienen sollen. Er hat seine doppelte Seite, theils wendet er sich dem Gemeingute zu, auf diesem Gebiete dem Markte, theils schützt

er die Freiheit der Person, welche in ihm ihren sittlichen Beruf nach ihren Fertigkeiten und Neigungen findet. Diese doppelte Seite spricht sich deutlich in der Spitze der Güter aus, welche im Handelsverkehr gewonnen werden, im Credit. Er gehört nach der einen Seite zu den beweglichsten Gütern an und ist in einem beständigen Austausche begriffen, nach der andern Seite zu ist er das Gut, welches am wenigsten von der Person sich ablösen läßt. Jenes ist der Fall, sofern er auf Sachen beruht, welche der Person angehörig ihre Macht im Zwischenhandel begründen und in ihm in beständiger Bewegung sind; da wird mit jedem Wechsel im Besitz auch ein Wechsel in der Schätzung des Credits verbunden sein müssen; dieses aber findet statt, sofern er persönlicher Credit ist. Auf diese Seite des Credits haben wir als auf ein Gut zu halten, welches wir unter keiner Bedingung, für keinen Preis veräußern dürfen. Auf dem persönlichen Credit ist der Wirkungskreis des Menschen in allen seinen sittlichen Beziehungen zu andern Menschen gegründet. Wer ihn verloren hat, der gleicht dem Manne des Märchens, welcher seinen Schatten verkauft hatte. Ihm ist die persönliche Ehre verloren gegangen, welche nur Thoren für eine Sache der Eitelkeit ansehn können. Man soll Schande ertragen können vor dem Wahn der Menschen; aber auf die wahre Ehre soll man halten, welche Glauben bei den redlichen und einsichtigen Menschen weckt, welche auf Treue im Beruf beruht und eine Bedingung des erfolgreichen Wirkungskreises ist. Der sachliche Credit kann aufs Spiel gesetzt, verloren und wiedergewonnen werden; im Verkehr des Zwischenhandels wird damit oft ein zu leichtsinniges Spiel getrieben; aber ein frevelhafter Leichtsinn würde es sein, wollte man auch den persönlichen Credit aufs Spiel setzen; denn damit geriethe man in Gefahr sich seines ganzen sittlichen Wirkungskreises, der Frucht eines langen Lebens, zu entäußern. Noch einen größern Werth als auf die Heilighaltung des Hauswesens haben wir daher auf die Heilighaltung des persönlichen Credits zu legen. Die Rechtspflege nimmt beide in ihren Schutz.

231. Der Unterschied zwischen beweglichen und unbeweglichen Gütern giebt nur eine fließende Stufenleiter zur Vergleichung des mehr oder weniger beweglichen Eigenthums. Selbst die Person und der persönliche Credit sollen nur nicht gegen Geld veräußert, gegen andere Güter dürfen sie doch unter Umständen aufs Spiel gesetzt werden. Wir haben in dieser Stufenleiter nur mehr oder weniger bewegliche Güter vor uns,

weil sie in der Bewegung sich ausbilden zwischen der Aneignung und Mittheilung, welche nur zwei Seiten im Streben nach dem höchsten Gut bezeichnen (219). Kein Gut der anbildenden Thätigkeit soll schlechthin als unveräußerliches Eigenthum und ebenso wenig schlechthin als Waare des Marktes betrachtet werden. Wenn es das gemeine Beste fordert, darf die eigene Person mit ihrem Credit für das Gemeinwesen in Anspruch genommen werden und wenn es das Bedürfniß der einzelnen Person unweigerlich fordert, darf die Waare des Marktes dem ordentlichen Vertriebe des Handels entzogen werden. Die Fälle aber, in welchen dies eintritt, sind als Ausnahmsfälle zu betrachten; der regelmäßigen Ordnung in der Entwicklung des sittlichen Lebens würde es entsprechen, daß jeder in seinem Wirkungskreise ungestört von den Anforderungen des gemeinen Besten sich fortentwickeln könnte und daß ebenso ungestört im Umsatz der Waaren das Gesetz herrschend bliebe, daß Eigenthum nur gegen Gleichwerth vertauscht würde. Die entgegengesetzten Ausnahmsfälle jedoch fließen zum Theil aus unvermeidlichen Störungen der Natur, zum Theil aus den Unvollkommenheiten in der Vertheilung der Arbeiten und im Gütertausch, welche ebenso unvermeidlich sind, weil beide in ihrer Entwicklung den Schwankungen des sittlichen Lebens unterworfen und nur durch persönliche und allgemeine Meinung geleitet werden. In diesem mannigfaltig durchkreuzten Gebiete des Güterverkehrs ist daher die sittliche Ordnung ein Ideal; in der Wirklichkeit ist sie fast nur Ausnahme. Hierauf weist die ungleiche Vertheilung der Güter hin, in welcher Reichthum und Armuth kämpfen. Dem überflüssigen Reichthum, obwohl er ein Uebel ist auch für den Reichen selbst, sofern er nicht dem Gleichgewichte im Gemeinwesen schädlich wird, darf man es überlassen für sich selbst zu sorgen. Dagegen wird es Pflicht der Armuth Hülfe zu leisten, welche an den nothwendigen Bedürfnissen für ihren Wirkungskreis Mangel leidet, weil sie nicht sich selbst helfen kann. Es ist dies die Pflicht der Wohlthätigkeit. Sie entzieht sich dem Gesetze des Zwischenhandels und des Tauschverkehrs, weil sie Mittheilung ohne Gegenleistung oder nicht im Verhältniß der Gegen-

leistung eintreten läßt, aber nur um den Unvollkommenheiten in der Vertheilung der Arbeiten und der Güter eine Ergänzung zu bringen. Wenn dieser Gesichtspunkt sie nicht leitete, würde sie kein sittliches Motiv haben. Da nun die Vertheilung der Arbeiten und die an sie sich anschließende Bewegung der Güter eine allgemeine Sache ist, muß auch die Wohlthätigkeit als eine solche betrachtet werden. Selbst wo die Armuth aus Dürftigkeit der Naturgaben fließt, ist dies als eine gemeine Sache der Menschheit anzusehn, noch mehr aber trifft das Gemeinwesen der arbeitenden Gesellschaft die Dürftigkeit, welche aus dem Verkehr in ihr fließt. Unter diesem Gemeinwesen aber haben wir nicht den Stat zu verstehn; in die Regelung der Wohlthätigkeit einzugreifen hat er nur Veranlassung, sofern er selbst ein Glied der arbeitenden und handeltreibenden Gesellschaft abgiebt (227 Anm.; 229 Anm.). Die Wohlthätigkeit bleibt daher auch nicht beschränkt auf die Mitglieder eines politischen Gemeinwesens. Da aber die arbeitende Gesellschaft keine allgemeine Vertretung hat, fällt die Wohlthätigkeit dem Einzelnen und den besondern kleinern oder größern Vereinen in der arbeitenden Gesellschaft zu, zu welchen auch der Stat gehört. Sie haben sie nach dem Maße ihrer Betheiligung am Tausch der Güter zu üben, weil sie der Mittheilung der Güter angehört. Nur durch diese können sie auch Einsicht in die wechselnden Bedürfnisse der Armen und in die Mängel in der Vertheilung der Arbeiten haben; wo aber die Wohlthätigkeit nicht aus dieser Einsicht fließt, fehlt ihr der sittliche Beweggrund für das richtige Handeln. Weil der Mittelpunkt für den Wirkungskreis der Einzelnen und die Vereine für Arbeit und Handel unter verschiedenen Verhältnissen und auf verschiedenen Culturstufen sehr verschiedene Formen annehmen, muß auch die Armenpflege diesen Wechsel der Formen theilen. Das Hauswesen kann nicht ohne Einfluß auf sie bleiben, noch weniger der Stat, weil er nicht allein zu jenen Vereinen gehört, sondern auch zu ihrer Bildung und Befestigung beiträgt.

Mit der Cultur wächst auch die Ungleichheit in der Vertheilung der Güter, nicht weil die Armuth, sondern weil der Reichthum wächst und mit ihm die Bedürfnisse für die Stellung in der Gesellschaft der Menschen. Reichthum und Armuth lassen sich nicht nach einem absoluten Maßstabe messen; ihr Unterschied tritt in bleibender Weise, wo die Armuth nicht einen Mangel der Natur bezeichnet, erst auf höhern Culturstufen hervor. Jäger- und Fischervölker kennen den Unterschied nur nach dem Wechsel der Zeiten, in welchen die Beute bald ausgiebig, bald gering ist; im Ganzen sind sie die ärmsten der Völker. Erst bei der Viehzucht der Nomaden stellt sich der Reichthum der Herden ein; Sicherheit gewinnt er aber auch nur mit der Festigkeit des Hauswesens, mit seinem Anschluß an den Landbau. Der größere Maßstab, in welchem der Reichthum bei Nomaden und bei Völkern mit festen Sitzen ausgebildet wird, verlangt andere Menschen zur Hülfe in der Arbeit; Herren und Knechte scheiden sich; Ungleichheit in der Gesellschaft der Menschen ist die unausbleibliche Folge. Der Knecht ist arm in Vergleich mit dem Herrn, weil er weniger Macht in der Gesellschaft der Menschen hat; aber es folgt nicht daraus, daß er auch dürftig ist; für die Bedürfnisse seines Wirkungskreises ist gesorgt durch seine Stellung zum Herrn. Die Armuth im Sinne der Dürftigkeit tritt erst da ein, wo selbständige Glieder in der Vertheilung der Arbeiten sich ausbilden und in ihrem Verkehr unter einander ihre Macht gegenseitig messen, das eine Glied aber in Nachtheil geräth gegen das andere. Die Ausbildung solcher selbständigen Glieder ist ein Fortschritt in der Cultur, welche auf Freiheit in der Wahl des Berufs und in der Gründung eines sittlichen Wirkungskreises ausgeht; die Theilung der Arbeiten unter ihnen gereicht allen Gliedern zum Vortheil; ein Wetteifer unter ihnen kann nicht ausbleiben; daß er zum Streit ausschlägt und das eine Glied andern Gliedern darin unterliegt, ist als eine Folge anzusehn von Fehlern in der Vertheilung der Arbeiten und von Mangel an Verständigung über den gemeinsamen Vortheil. Wenn nun in Folge hiervon die dürftige Armuth eingetreten ist, so muß es auch als eine gemeinsame Sache angesehn werden ihr Hülfe zu bringen. Denn die Schuld und der Nachtheil sind gemeinsam. Eigenthum und Wirkungskreis des Individuums sind ihm nicht ohne Beihülfe Anderer und der ganzen Gliederung der Gesellschaft zugefallen; sie sollen daher auch nicht als Güter betrachtet werden, welche ausschließlich zum Besten des Individuums verwandt werden dürften. Das Gemeinwesen hat an ihrer Erwerbung und an ihrem Gebrauch Antheil und wird sie auch zur Pflege seiner leidenden Glieder zu Hülfe ziehen. Dies geschieht in der Wohlthätigkeit, welche dem Gesetze im Um-

lauf der Güter sich entzieht, weil in der Mittheilung für das dargebotene Gut kein Gleichwerth geleistet wird. Die Verletzung dieses Gesetzes aber ist nur die Wiederherstellung der Gerechtigkeit, welche in der Vertheilung der Güter verletzt worden ist. Die Nothwendigkeit einer solchen Wiederherstellung tritt natürlich da am meisten hervor, wo die Wirkungskreise sich weit ausdehnen und in dieser Ausdehnung auch eine sehr mannigfaltige Berührung unter einander eingehn, also eine sehr verwickelte Gestalt annehmen müssen, d. h. in den höhern Graden der Cultur. Erst in ihnen wächst die Macht der Menschen über äußere Güter und über andere Menschen zu einem weiten Umfange an, welcher sich schwer übersehn läßt; im Zwischenhandel dehnt sie sich über alle Menschen aus, welche Güter in den Tausch bringen können; zu den höhern Stufen der Cultur, welche einer solchen Macht gewachsen sind und in den verwickelten Verhältnissen ihrer Wirkungskreise sich zurechtfinden können, sich zu erheben hat große Schwierigkeiten; nicht weniger schwierig ist es die Mittel zu finden, durch welche der selbständige, den Kräften angemessene Wirkungskreis unter diesen Verhältnissen und in einer solchen Ausdehnung gewonnen und behauptet werden kann. Hieraus fließt unumgänglich für die höhern Culturstufen das Zurückbleiben vieler, eine große Ungleichheit der Güter und die Verkümmerung einzelner Glieder des Gemeinwesens aus Mangel an Gütern. Die Ungleichheit in der Vertheilung der Güter schließt jedoch noch nicht die dürftige Armuth in sich. Reichthum und Armuth sind nicht allein nach der Größe der Güter zu schätzen, über welche jemand im Zwischenhandel verfügen kann. Ihr sittlicher Maßstab liegt in der Beziehung der Güter zum Wirkungskreise; wem die Mittel für ihn zu Gebote stehen, der ist reich; wer an ihnen Mangel leidet, der ist arm. Mit der Ausdehnung des Wirkungskreises wachsen auch die Bedürfnisse für seine Betreibung und daher die Gefahr der Bedürftigkeit. Die Kunst des sittlichen Lebens, welche die Selbständigkeit im Verkehr der arbeitenden Gesellschaft sich bewahren will, macht es zur Pflicht Mittel und Umfang des Wirkungskreises in Gleichgewicht zu setzen. Wo aber das Gleichgewicht gestört ist und die Kräfte und Mittel des Einzelnen zu seiner Wiederherstellung nicht ausreichen, da darf die wohlthätige Hülfe Anderer in Anspruch genommen werden. Sie zu leisten ist die Pflicht der ganzen sittlichen Gesellschaft, aus deren Verwicklungen die dürftige Armuth hervorgegangen ist, und ein jeder, welcher helfen kann, ist daher zur wohlthätigen Hülfe berufen. Daher können wir den Grundsatz nicht aufgeben, daß die Wohlthätigkeit Sache des Gemeinwesens ist. Das arbeitende und handeltreibende Gemeinwesen wird aber nicht durch den besondern Stat vertreten. Ihm allein die

Armuthpflege aufbürden zu wollen würde ihm eine zu schwere Last zumuthen. Auch die Theorie des Socialismus, welche der arbeitenden und Handel treibenden Gesellschaft eine Vertretung ersinnen möchte, haben wir verwerfen müssen (227 Anm.) Die dürftige Armuth gehört zu den Ausnahmsfällen der Noth, in welchen der zunächst Stehende die Pflicht zur Hülfsleistung hat. Diese Pflicht fällt ihm aber nur als einem Gliede des Gemeinwesens zu. Er soll dabei im Sinn des allgemeinen Besten handeln, nicht nach Vorliebe oder Gunst. Das werden sich auch die zu sagen haben, welche die Werke der Wohlthätigkeit aus den Motiven des persönlichen Mitleidens herleiten wollten. Eine solche Wohlthätigkeit zeugt nur davon, daß die natürlichen Bande der Menschen noch nicht abgenutzt sind, aber von Motiven der Vernunft wird sie nicht geleitet. Der Begriff der Wohlthätigkeit umfaßt alle Mittheilungen von äußern Gütern ohne genügende Gegenleistung, also auch alle Geschenke, freiwillige Gaben, Erweisungen der Gastfreundschaft. Viele von solchen Wohlthaten haben persönliche Beweggründe und daraus, daß solche Beweggründe bei ihnen vorhanden sind, kann noch nicht geschlossen werden, daß sittliche Beweggründe ihnen fehlen, denn mit ihnen kann sich die Kenntniß des persönlichen Bedürfnisses dessen verbinden, welchem die Wohlthat geleistet wird. Wo dagegen diese fehlt und die Gabe nur geboten wird aus einem Motive, welches allein in der Person des Gebers liegt, fällt das sittliche Motiv weg, welches die Stelle der Gegenleistung vertreten soll, und die Handlung hört auf sittlich zu sein. Wenn nun die Kenntniß oder die Meinung über das Bedürfniß des Empfängers den sittlichen Beweggrund zur Wohlthat abgeben soll, so betrachtet man sich dabei als Vertreter des Gemeinwesens, welches seine Schäden zu bessern hat. Die persönliche Kenntniß dieser leichtern oder schwerern Schäden zieht uns zur Vertretung desselben heran. In jedem andern Fall ist die Gabe unmotivirt, nicht selten nur ein Werk des Prunkes mit überflüssigem Reichthum oder des Haschens nach dem Scheine der Großmuth, welches in einer unsittlichen Verachtung der äußern Güter seinen Ruhm sucht. Die Formen, in welchen die sittliche Wohlthätigkeit auftritt, sind nun von der verschiedenen Art abhängig, in welcher das Gemeinwesen seine Vertretung findet auf verschiedenen Culturstufen. Wo die Verbindung desselben lockerer ist, fällt die Wohlthätigkeit mehr den Einzelnen zu, wo sie regelmäßiger sich ausgebildet hat, geht sie mehr auf Gemeinheiten über; aber in keinem Fall wird sie ganz dem Einzelnen entzogen werden können, weil sie auf Ausnahmsfällen beruht, welche nicht allein der Beurtheilung nach einem allgemeinen Maßstabe überlassen werden können. Hierauf beruht der Unter-

schied zwischen öffentlicher Armenpflege und privater Wohlthätigkeit; jene tritt erst bei höhern Culturstufen ein, diese behauptet sich auch neben jener. Der Unterschied ist nur praktisch richtig; die Theorie muß auch die Wohlthätigkeit der Einzelnen als eine allgemeine Sache betrachten. Auf den niedern Culturstufen spielt daher auch die Wohlthätigkeit des Hauswesens eine größere Rolle als auf den höhern. Sie macht sich als Gastfreundschaft geltend, welche auf den niedern Stufen der Cultur als ein wichtiges Mittel des sittlichen Fortschritts wirkt und daher auch ein heiliges Ansehn hat. Dem Hausrechte setzt sich das Recht der Gastfreundschaft zur Seite; seine Verletzung ist ein religiöser Frevel. Auch auf den höhern Stufen der Cultur fehlt die Gastfreundschaft nicht; aber sie verliert ihre allgemeine Bedeutung; sie beschränkt sich auf die Sphären, welche einer genauern persönlichen Kenntniß überlassen bleiben, wenn sie nicht auch einen öffentlichen Charakter annimmt und als Gastfreundschaft von Gemeinheiten, von Städten oder Staten sich ausbildet; die Wohlthätigkeit wird dabei Nebensache und sie wird mehr um Mittheilung geistiger als äußerer Güter gehegt, wenn sie nicht gar zu einer Sache des Prunkes herabsinkt. Dabei wird noch immer anerkannt werden müssen, daß sie ein Zeugniß ablegt von dem sittlichen Bewußtsein, daß die Güter des Hauswesens dem Fremden nicht verschlossen werden sollen. Wo aber größere sittliche Gemeinheiten sich gebildet haben, da wird nun auch ihre Pflicht anerkannt werden müssen nach der Regel ihres Lebens Wohlthätigkeit zu üben in ihrem eigenen Kreise und gegen die Fremden. Das allgemeine Gesetz, durch welches solche Gemeinheiten in der Ordnung ihrer Geschäfte zusammengehalten werden, soll auch der Armenpflege eine bestimmte Regel geben. Die Besonderheit der Ausnahmsfälle kann sie nicht erschöpfen und daher soll die private Wohlthätigkeit ihren Mangel ergänzen im Sinn des Gemeingeistes. Es versteht sich von selbst, daß unter den Gemeinheiten des sittlichen Lebens der Stat eine bevorzugte Stellung einnimmt. Er vertritt ein großes Gemeinwesen; durch seinen Credit werden andere Credite gestützt; kleinere Gemeinheiten in seinem Gebiete erhalten erst durch ihn ihren Bestand und ihre rechtliche Sicherheit; ihre rechtliche Ordnung muß er überwachen, für Wohl und Schutz seiner Untergebenen hat er Sorge zu tragen und am meisten für den Schutz der Schutzbedürftigsten, der Armen. Daher kann ihm die Ueberwachung der Armenpflege auch in den kleinern Gemeinheiten nicht verweigert werden. Nur dasselbe ist hierbei geltend zu machen, was bei der Armenpflege der Gemeinheiten in Bezug auf die private Wohlthätigkeit; die Ausnahmsfälle können von seinem allgemeinen Gesetz nicht erschöpft werden und entziehen sich daher in ihrer Besonder-

heit seinen Erkenntnissen und Entscheidungen; die Wohlthaten, welche er nicht selbst unmittelbar übt, soll er in ihren Einzelheiten nach Größe und Beschaffenheit den kleinern Gemeinheiten zu ordnen überlassen nach Maßgabe der Verhältnisse. Auch die Kirche hat sich bei der Armenpflege betheiligt; als religiöse Gesellschaft jedoch hat sie keinen Antheil an ihr. Es ist wahr, die Wohlthätigkeit ist von der Religion immer empfohlen worden. Aber es kam ihr dabei im Wesentlichen nur auf die Pflege der mildthätigen Gesinnung an; sie wollte das Mitleiden mit den Bedürftigen wecken, an die allgemeine Menschenpflicht mahnen, welche jedem Hülfsbedürftigen Hülfe zu bringen gebietet; sie arbeitete der Hartherzigkeit entgegen, welche auf das ausschließliche, starre Recht des Eigenthums sich streift, um dagegen das Gemeingut geltend zu machen und den Gemeingeist zu heben. So empfiehlt die Religion im Allgemeinen die Wohlthätigkeit, aber die Vorschriften dafür zu geben, wie sie im besondern geübt werden solle mit der nöthigen Einsicht in die Schäden der arbeitenden und Handel treibenden Gesellschaft, ist sie nicht im Stande, weil ihr diese Einsicht gebricht. Wenn man die allgemeinen Empfehlungen der Wohlthätigkeit, welche von der Religion ausgehn, zur alleinigen Grundlage ihrer Uebung hat machen wollen, ist man zu Grundsätzen gekommen, welche nur das persönliche Mitleid als Motiv gelten ließen, im Sinne des Communismus das Eigenthum verwarfen und die Verachtung der äußern Güter begünstigten. Die Kirche wird nicht behaupten können, daß sie im Sinne der Religion einen besondern oder gar ausgezeichneten Antheil an der Armenpflege zu fordern habe. Aber die Kirchenglieder werden in sich, in ihrer religiösen Gesinnung den stärksten Antrieb zur Wohlthätigkeit fühlen und sofern sie an der Vertheilung der Arbeiten und der Güter Theil haben, selbst im Umsatz des Marktes ihre besondere Wirthschaft besorgen, werden sie sich auch, ausgerüstet mit der Einsicht in seinen Werth und seine Mängel, als Glieder der Verkehr treibenden Gemeinheiten ihren Antheil an der Armenpflege fordern dürfen. Es wird dabei auch berücksichtigt werden können, daß die Verwaltung der Kirchenämter viele Veranlassungen bietet die Schäden des Gemeinwesens im Einzelnen kennen zu lernen und daher auffordert und berechtigt einen größern Antheil an der öffentlichen Wohlthätigkeit zu nehmen als der ist, welcher andern Berufsarten zufällt.

232. Wenden wir uns zu den Gütern der abbildenden Thätigkeit, so verweist uns die gewöhnliche Vorstellung zunächst auf ihre Einheit. Wir sollen in ihr ein Bild gewinnen von

der ganzen Welt, so vollständig und so richtig, wie es nur immer sich herstellen läßt. Es ist dies dieselbe Aufgabe, welche auch die Logik stellt. Daher haben auch die Untersuchungen über das logische Denken unsern ethischen Untersuchungen über dieses Gebiet des sittlichen Lebens schon vorgearbeitet. So wie die Logik auf ein System aller wissenschaftlichen Erkenntnisse dringt, so werden wir auch von der Ethik aufgefordert unserer logischen Pflicht nachzukommen und ein ganzes Bild der Welt uns zu entwerfen. Es ist ein allgemeines Gut, für alle Subjecte des sittlichen Lebens dasselbe, was als Gegenstand dieser Aufgabe sich darstellt. Was die Logik als Aufgabe der theoretischen, das betrachtet die Ethik als Pflicht der praktischen Vernunft und setzt es daher auch in Verbindung mit den übrigen Zweigen des sittlichen Lebens. Die Logik darf absehn von dem System der Pflichten, welche die praktische Vernunft auflegt, um nur die theoretische Pflicht in der Strenge aller ihrer Forderungen an das richtige wissenschaftliche Denken auseinander zu legen; die Ethik dagegen wird einzuschärfen haben, daß wir über das theoretische Forschen keine der übrigen Pflichten des sittlichen Lebens verabsäumen dürfen. Sie verweist daher darauf, unter wie vielen einschränkenden Bedingungen nicht allein der Natur, sondern auch der Anforderungen des vernünftigen Lebens das wissenschaftliche Denken steht. Auf diese Anforderungen nimmt die Logik keine Rücksicht; ihr stellt sich daher auch die Aufgabe der abbildenden Thätigkeit in einer viel einfachern, einheitlichern Gestalt dar als der Ethik. Sie kann das Denken als ein Geschäft des einsamen Denkers betrachten; die Ethik dagegen wird fordern müssen, daß kein Denker seine Gedanken für sich betreibe; er soll mittheilen, was er weiß, in Gemeinschaft mit den übrigen Menschen gemeinnütziges Denken entwickeln, sich und Andere zurecht weisen über die natürliche und sittliche Ordnung der Welt um die Einsicht zu entwickeln, welche für das gemeinschaftliche sittliche Leben der Menschen erforderlich ist. In dieser Beziehung zum sittlichen Leben wird nun das Geschäft des Denkens viel verwickelter. Dabei stellen sich auch die persönlichen Beziehungen des Bewußtseins ein, weil ein jeder über seine eigene und über

Anderer persönliche Stellung zur Welt sich zu unterrichten hat und das Eingreifen der eigenthümlichen Gefühle und Gemüthsstimmungen in das Denken darf daher in der ethischen Untersuchung über die Werke der abbildenden Thätigkeit nicht unbeachtet bleiben. Hieraus fließt die große Mannigfaltigkeit der Güter und der Geschäfte, welche dieser Seite des sittlichen Lebens zufallen. Nur auf den ersten Anblick kann es scheinen, als wenn die Güter, welche in der äußern Natur der Vernunft angebildet werden sollen, eine viel größere Fülle darböten, als die andern Güter, welche im Innern der Vernunft zu einem Gesammtbilde sich zusammenziehen sollen; wenn man in weiterer Forschung die vielen Beziehungen dieses Bildes zur Natur und zum sittlichen Leben betrachtet, wird der Reichthum seiner Verzweigung und die Mannigfaltigkeit der Geschäfte, welche die Pflicht es auszubilden auflegt, nicht kleiner erscheinen, als was in derselben Rücksicht der anbildenden Thätigkeit zufällt.

233. Wenn wir aber auch in der Aufgabe unser Bewußtsein zu entwickeln eine Mannigfaltigkeit von Aufgaben anzuerkennen haben, so wird doch bei Betrachtung derselben das Gebot sie zu einer Gesammtheit und einem Gemeingut für alle Vernunft zusammenzufassen uns viel näher liegen, als bei der Untersuchung über die Güter der anbildenden Thätigkeit. Denn alle Entwicklungen des Bewußtseins fordern uns sogleich zur Mittheilung auf und setzen sich als Gemeingut, wärend die Güter der anbildenden Thätigkeit zuerst als Eigenthum ergriffen werden und erst später und unter schwierigern Bedingungen in das Gemeingut einrücken. Schon die ersten Anfänge des Bewußtseins bieten uns ein Gemeingut und in der weitern Entwicklung des Bewußtseins wird es auch fortwährend als ein Gemeingut behandelt. Wie für die anbildende, so auch für die abbildende Thätigkeit liegen die Anfänge in einem Naturprocesse. Die sinnliche Empfindung bietet den Anknüpfungspunkt für alles Bewußtsein dar. Obgleich sie nur als ein besonderer Act des individuellen Lebens auftritt, wird sie doch sogleich in ihrer ersten Verwendung für das Bewußtsein als eine Mittheilung erkannt. Wir verstehen sie als

ein Zeichen, in welchem die Gegenstände unseres Bewußtseins ihr Dasein und ihre Beschaffenheit uns mittheilen. Daher empfangen wir unser Bewußtsein wie eine Gabe, welche uns aus einem Gemeingute zufließt, und die Erscheinung, welche uns in der Empfindung mitgetheilt wird, betrachten wir daher auch nicht als eine Offenbarung, welche uns allein zukommt, obgleich die Empfindung nur von uns empfunden wird, sondern als eine allen gemeinsame Gabe; die Wechselwirkung, in welcher andere Dinge sich uns eröffnen, dient nicht allein zu unserer Verständigung, sie bringt auch eine Erscheinung hervor, welche allen des Bewußtseins Fähigen zur Verständigung dienen kann. Daher ist die sinnliche Welt, wenn auch nicht in allen gleich abgebildet, doch in ähnlichen Erscheinungen allen zu gleichem Verständniß eröffnet; was von ihr dem einen unmittelbar, kommt dem andern mittelbar zu; im Ergebniß aber haben sie alle als das Gemeingut für ihr Verständniß zu betrachten. Der Fortgang des Bewußtseins vollzieht sich in derselben Weise durch eine beständige Mittheilung. Im Innern des empfindenden Wesens fließt er aus der Erinnerung, in welcher die Empfindung ihre Spuren dem Gedächtniß mittheilt. Auch sie sollen verstanden werden als zurückgebliebene Zeichen des Vergangenen. In einer fortlaufenden Verkettung sollen sich die Gedanken über den Zusammenhang des Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen verständigen. Daher sucht der einzelne Mensch die Eintracht der Elemente seines Bewußtseins. Nur in der Widerspruchlosigkeit und der Uebereinstimmung seiner Gedanken kann er sich befriedigt fühlen; die Vernunft fordert Folgerichtigkeit in den Entwicklungen des Bewußtseins; sie will sie gewahr werden und dies kann nur unter der Bedingung geschehn, daß sie sich mittheilen und ihre Uebereinstimmung unter einander gegenseitig sich empfinden lassen. Aber jedes Bewußtsein des Einzelnen theilt sich auch augenblicklich mit; was im Innern sich entwickelt hat, kann nicht ohne leisere oder lautere Aeußerung bleiben. Eine ununterbrochene Zeichensprache unter den lebendigen Dingen läßt uns erkennen, daß alles Bewußtsein von Anfang an zur Mittheilung bestimmt ist und als Gemeingut behandelt werden

soll. Jedes Bewußtsein will laut werden; dies ist die nothwendige Verbindung der transitiven mit der reflexiven Thätigkeit (63), welche wir im sittlichen Leben nur zu vollkommnerer Entwicklung zu bringen haben; in ihr soll die Zeichensprache der Natur zu einer mit Kunst geübten Sprache sich ausbilden. Die Mittheilung, welche schon von Natur eingeleitet ist, setzt sich nun weiter in einer zusammenhängenden und in ihrem Zusammenhange verständlichen Sprache fort, welche so stark vom Naturtriebe beherscht wird, daß wir kaum das Willkürliche in ihrer Fortbildung gewahr werden. Erst in dieser Weise der Mittheilung gewinnt das Bewußtsein seine volle Entwicklung und mit ihr findet sich das Denken so eng verwachsen, daß in der gewöhnlichen Vorstellung die Meinung sehr verbreitet ist, das Denken könnte gar nicht ohne Sprache sein. In der That ziehen wir den Vorrath unserer Gedanken wenigstens in demselben Grade aus den Ueberlieferungen durch die Sprache wie aus unsern eigenen Erfahrungen und das Gemeingut der Gedanken, welches in die Sprache niedergelegt und fixirt ist, wird eine solche Quelle des Unterrichts für uns, daß es uns fast unmöglich erscheint zu unterscheiden, was wir gelernt und was wir aus eigener Erfahrung und eigenem Nachdenken gefunden haben. Der Reichthum unseres Bewußtseins stellt sich uns daher fast nur als ein Eigenthum dar, welches aus dem Gemeingut der in der Mittheilung begriffenen Menschen entnommen worden ist und noch immer entnommen wird, und so wie wir unsern Unterricht meistentheils diesem Gemeingut entnehmen, so fühlen wir uns auch immer getrieben, was wir in unserm eigenen Bewußtsein entwickelt haben, dem Gemeingute nicht zu entziehn, sondern zur Mittheilung zu bringen. Dieser ursprüngliche Trieb zur Mittheilung erstreckt sich auch auf die eigenthümlichsten Gefühle. Schmerz und Lust streben nach Mittheilung und wollen Mitgefühl erwecken, so weit es nur immer gelingen kann das Geheimniß des eigenthümlichsten Lebens zu eröffnen. Bis zu den höchsten Spitzen in der sittlichen Ausbildung unserer Willensgefühle hinan zeigt sich dieses Streben nach Gemeinschaft des Bewußtseins. Das Gefühl des Schönen, die Erfindungen der Phan-

tasie drängen zur Darstellung in der schönen Kunst; das religiöse Gefühl will sich mittheilen, zu seinem Glauben heranziehn (Vergl. 179 Anm.). Weil wir so alle Arten des Bewußtseins in einem ursprünglichen Bestreben finden sich als Gemeingut auszubilden, werden wir in der Untersuchung seiner Güter nicht, wie bei den Gütern der anbildenden Thätigkeit von dem Eigenthum, sondern von dem Gemeingut ausgehen müssen. Es versteht sich aber von selbst, daß darüber die eigenthümlichen Güter der abbildenden Thätigkeit nicht vernachlässigt werden dürfen. Was als Gemeingut in der Mittheilung schwebt, das soll in dem besondern Subjecte des sittlichen Lebens seine individuelle Gestalt gewinnen und von jedem nach seiner Eigenthümlichkeit angeeignet werden um in ihm volles Leben zu haben in der Harmonie mit allen Elementen seines Charakters.

In den Ermahnungen, welche an die Lehren der Ethik sich anschließen, haben wir der Natur der Sache gemäß dem entgegenzuarbeiten, daß wir nicht bei den Anfängen des sittlichen Lebens stehn bleiben; an den Richtungen, welche sie nehmen, anders für die abbildende, anders für die anbildende Thätigkeit, zeigt sich daher auch am deutlichsten, daß beide in ihren Ausgangspunkten und in ihren Endpunkten sich von einander unterscheiden. Bei der anbildenden Thätigkeit haben wir wenig zu besorgen, daß jeder nach Macht über die ihm zunächst liegende Natur zu streben vernachlässigen werde; es gehört wenig Aufmerksamkeit auf sich dazu, um sich angetrieben zu sehn Eigenthum an äußern Gütern zu suchen; die Ermahnungen richten sich daher vorzugsweise darauf, daß über das Eigenthum nicht das Gemeingut vernachlässigt werde. Man besorgt mehr den Eigennutz und den Geiz als die Verschwendung. Dagegen die Güter der abbildenden Thätigkeit strömen uns so reichlich zu, daß die Sorglosigkeit um sie die nächste Gefahr ist; wir müssen dazu ermahnt werden, daß wir unser Eigenthum in ihnen mehren, sie fleißig in uns und für uns verarbeiten und festhalten. Unterrichtet uns nicht die Natur beständig? Leben wir nicht in einer Gemeinschaft der Menschen, in welcher jeder bereit ist mit Wort und Rath uns auszuhelfen? haben wir nicht eine Sprache, die für uns dichtet und denkt? Jeder Augenblick wird uns zeigen, wie die Lage der Dinge ist; wir dürfen der guten Natur vertrauen, welche uns ihre Gaben zur Genüge verleiht. Das Vertrauen auf die natürlichen Anlagen,

eine eigene Art des Naturalismus, ist in Künsten und in Wissenschaften zu scheuen. Es ist in den Gemeinplätzen ausgesprochen worden, daß Dichter geboren werden, das Genie eine Gabe der Natur sei. Diesem leichtsinnigen Vertrauen haben wir die Ermahnungen zur Sammlung des Geistes entgegenzusetzen in der aufmerksamen Beobachtung, in den Fertigkeiten des Gedächtnisses und des Verstandes, in den Stimmungen des Gemüths, welche die harmonische Bildung des Charakters ausdrücken. Der äußerste Grad des Leichtsinns würde es sein, wenn wir ohne alle persönliche Aneignung und Anstrengung unserer Kräfte nur auf das Gemeingut des Bewußtseins uns verlassen wollten, welches die Natur beständig uns darbietet. Ein solches Gemeingut ist uns wirklich dargeboten in der sinnlichen Welt, der Welt der Erscheinungen, und es ist dafür gesorgt, daß der natürliche Trieb es nicht an sich vorübergehen läßt ohne es sich anzueignen; das Bewußtsein, welches er ergreifen läßt, bietet den ersten und allgemeinsten Anknüpfungspunkt für die Güter, welche wir in der abbildenden Thätigkeit als sittliche Güter erwerben sollen. Aber nur ein im höchsten Grade verworrenes Bewußtsein würde uns zufließen aus diesem allgemeinen Schatze des Unterrichts, wenn wir es bei der sinnlichen Empfindung bestehen ließen, nicht zu Unterscheidungen und Verbindungen griffen, welches Subjectives und Objectives, Schein und Wahrheit sondern und zusammenführen. Nur der Sensualismus kann den Rath ertheilen es bei dem Gemeingute, welches der Unterricht der Natur uns ertheilt, bewenden zu lassen; er bezeichnet in der Theorie den äußersten Grad des Leichtsinns, von welchem wir eben sprachen; in der praktischen Entwicklung des Denkens kann er nicht eintreten. Das entgegengesetzte Aeußerste würde sein, wenn wir einem consequenten Rationalismus folgen könnten, welcher den Unterricht der Natur verschmähte und nur den eigenen Erfindungen der Vernunft folgen wollte. Auch dies bleibt bei einer falschen Theorie stehn; das praktische Denken kann von ihr nur verwirrt, aber nicht abgehalten werden den Mittheilungen des sinnlichen Bewußtseins Gehör zu geben. Andere, mehr besondere, aber noch kräftiger auf unsern Verstand wirkende Mittheilungen gehen uns von dem Gemeingut des menschlichen Bewußtseins zu. Sie wirken kräftiger auf unsere Verständigung, als andere Erscheinungen der uns ferner stehenden Natur, weil sie uns Zeichen bringen von einem Bewußtsein, welches unserm Bewußtsein gleichartig und daher leicht verständlich ist. In dem Bewußtsein des Menschen sammeln sich die Erinnerungen vieler Erscheinungen; aus seinen Mittheilungen können wir vieles entnehmen, was uns sonst unbekannt bleiben würde; durch sie werden wir über den Zusammenhang der Erscheinungen

aufgeklärt, welche uns sonst nur in einer räthselhaften Lückenhaftigkeit vorliegen würden; ein reicher Vorrath von schon verarbeiteten Schätzen für unsere Verständigung wird uns so durch die Sprache der Menschen zugeführt. In Ernst wird niemand daran zweifeln können, daß wir dieses Gemeingut benutzen sollen. Wer in der Entwicklung seines Bewußtseins des Unterrichts von andern Menschen, des Verkehrs vermittelst der Sprache beraubt ist, der wird kaum über die ersten Anfänge hinauskommen können. Autodidakten im strengsten Sinne des Wortes giebt es kaum und solche, welche in einem weniger strengen Sinne so genannt werden könnten, tragen immer die Mängel ihres Unterrichts in Schwächen ihrer Bildung an sich. Die Ueberlieferung der Wissenschaften, der Meinungen, der geistigen Bildung, welche uns die Erfolge einer langen Geschichte bewahren läßt, muß als ein Gemeingut geehrt werden, welches wir zur Ausbildung unseres persönlichen Bewußtseins benutzen sollen. Die Ueberlieferung der von frühern Geschlechtern gepflegten Bildung hat für das Bewußtsein des Einzelnen etwas Ueberwältigendes. Die Herrschaft der allgemein verbreiteten Meinung, die Autorität eines Reichthums an Traditionen kann unserer Freiheit gefährlich werden. Unter diesen Meinungen, welche uns kaum gesucht zufließen, finden sich ohne Zweifel auch Irrthümer, welche als Vorurtheile auf uns übergehn; sollten sie aber auch im günstigsten Fall alle richtig sein, so ist doch der Reichthum des uns überlieferten Bewußtseins eine Verlockung zur Trägheit im selbständigen Forschen; wir finden ihn genug für unsern gewöhnlichen Bedarf. Diese Gefahren, welche die Ueberlieferung mit sich führt, geben nur den stärksten Beweis dafür ab, daß die Bildung des Bewußtseins vom Gemeingut anhebt und wir hauptsächlich dafür zu sorgen haben, daß sie nicht beim Gemeingut stehen bleibe. Das Stehenbleiben bei ihm kann aber schon früher beginnen als im Beharren bei der Ueberlieferung unter den Menschen. Die niedrigste Stufe des Bewußtseins bleibt bei dem Unterrichte durch die Natur stehn im thierischen Sensualismus. Der Fleiß im Sammeln der Erfahrungen bezeichnet schon eine höhere Stufe; in ihm verständigt sich der einzelne Mensch mit sich in Vergleichung seiner Erfahrungen unter einander, in der Ausgleichung ihrer Verschiedenheit zu allgemeinen, übereinstimmenden Ergebnissen; aber noch immer bleibt er ein fleißiger Schüler der Natur, solange er nur darauf bedacht ist die Summe der Erscheinungen zu ziehen und nichts aus seinem eigenen Nachdenken über die Gründe der Erscheinungen hinzuzufügen. Er vertraut seiner Vernunft nicht. Ueber diese Stufe erhebt uns unausbleiblich das Eingehn auf die Ueberlieferungen der Menschen; denn sie können nicht nur als Erscheinungen der Natur von uns be-

trachtet werden; indem wir sie zu verstehen und uns anzueignen suchen, müssen wir auf ihre Beweggründe zurückgehn. Selbst die äußerste Trägheit in der Forschung wird sich nicht damit begnügen können die Worte der Sprache nur nachzusprechen ohne irgend eine Vorstellung von dem Willen des Sprechenden damit zu verbinden. Davor aber werden wir uns zu hüten haben im Gebrauch der Ueberlieferung, daß wir im Verständniß ihres Willens, ihres Sinns, nicht zu kurz abbrechen. Sie ist als Gemeingut zu verstehn, welches nur im Munde des Ueberliefernden in einer besondern Weise angeeignet worden ist um in der Fortführung des Gemeinguts zu weiterer Entwicklung zu kommen. Die Gefahren der Ueberlieferung liegen nur darin, daß sie nicht recht, nicht gründlich genug verstanden wird. Ihre Absicht, ihr wahrer Beweggrund ist nicht bei Irrthümern und Vorurtheilen, wie sie der gegenwärtigen Meinung beigemischt sind, uns festzuhalten. Dies könnte nur die Absicht einer besondern Person oder einer Partei sein; welche die Ueberlieferung gebrauchen wollte zu andern Absichten; alsdann würden diese aufzudecken sein und dadurch wäre die Täuschung in der Ueberlieferung gehoben. Der wahre Beweggrund der Ueberlieferung aber ist das schon für die allgemeine Bildung gewonnene Bewußtsein an die kommenden Geschlechter zu bringen, damit sie dasselbe weiter verarbeiten; sie können dasselbe nur verstehn, wenn sie es auf die Beweggründe der Vernunft im Lichte ihres eigenen sittlichen Lebens zurückführen und damit ist auch die Prüfung der Ueberlieferungen nothwendig verbunden, welche uns gegen ihre Gefahren sicher stellen soll. Daher müssen wir es für unvernünftig erklären der Ueberlieferung ohne Prüfung zu folgen, aber auch nicht weniger sie ohne Prüfung zu verwerfen und nicht mit der größten Sorgfalt ihren Weisungen nachzugehn. Aus dem Gemeingut zuerst des allgemeinsten Unterrichts der Natur, dann des mehr besondern, aber auch in höherm Grade verständlichen Unterrichts der Menschen haben wir das Eigenthum unserer persönlichen Verständigung zu ziehen; das Ende dieses Unterrichts ist, daß wir alle empfangenen Belehrungen uns in Saft und Blut verwandeln, wie man zu sagen pflegt, d. h. völlig unserm eigenthümlichen Bewußtsein aneignen, sie unserm Charakter einverleiben. Unser Charakter hat aber auch seinen Werth nur für die sittliche Welt, in welcher er seine Stelle erfüllen soll. Daher ist auch das Eigenthümlichste in unserm Bewußtsein zum Gemeingut bestimmt und soll sich ebenso sehr mittheilen, wie es aus den Mittheilungen der übrigen Welt erwachsen ist. Das Eigenthümlichste in unserm sittlich entwickelten Bewußtsein findet sich in dem feinen Gefühl des Schönen und in dem tiefen Gefühl der Religion (179 Anm.); beide sollen sich nicht

im Innern des Menschen verbergen und in allen Menschen, welche nicht durch trübe Erfahrungen zur Menschenscheu sich haben verdüstern lassen, findet sich daher auch der lebendige Trieb ihr ästhetisch und religiös gebildetes Gemüth zu eröffnen, wo sie nur immer Anklang und Verständniß zu finden hoffen können. Dichter lieben nicht zu schweigen; das Bestreben religiöser Menschen Proselyten zu machen ist fast berüchtigt und kann ebenso zudringlich werden, wie die Schwatzhaftigkeit der Dichter. Wie wir aber unser eigenstes Bewußtsein, die Ueberzeugungen unserer Welt- und Lebensansicht, aus dem gemeinsamen Schatze der menschlichen Bildung ziehen, so sollen wir beständig bereit sein es andern empfänglichen Gemüthern mitzutheilen als einen dem gemeinsamen Schatze entliehenen Reichthum, an welchem wir nichts verlieren, wenn wir ihn wiedererstatten. Hier findet kein Tausch statt der Güter, wie bei der anbildenden Thätigkeit, in welchem das Eigenthum des Einen das Eigenthum des Andern aufhebt, sondern nur eine Mittheilung dessen, was ursprünglich die Geltung eines Gemeinguts hat, daher auch kein Kauf und Verkauf des Unterrichts, kein Handel und Wandel des Bewußtseins gegen einen Gleichwerth; es ist Entgeltung genug für Mühe und Arbeit, wenn das Bewußtsein im Allgemeinen sich mehrt und ausbreitet, das Gemeingut desselben wächst. Erst durch die Verbindung, in welche die Entwicklung des Bewußtseins mit der Vertheilung der Arbeiten und dem Tauschverkehr ihrer Werke in der anbildenden Thätigkeit eintritt, kommen auch die Beweggründe zum Vorschein, welche den Austausch der Gedanken und der Gefühle an den Tausch und Handel mit den äußern Gütern knüpfen können.

234. Der allgemeine Schatz, welchem wir unser Bewußtsein entnehmen sollen, ist die Fülle der Erscheinungen, welche sich uns beständig eröffnen. Wir haben ihnen eine offene Empfänglichkeit entgegenzubringen. Hieraus ergiebt sich der Reichthum der Erfahrungen, welchen wir einsammeln und in unserm Gedächtniß bewahren sollen. Das Forschen nach empirischen Kenntnissen ist Pflicht des sittlichen Lebens, damit wir als Glieder der Welt unsere Stellung in ihr erkennen lernen. In ihm eröffnet sich uns die Welt ihrem ganzen Umfange nach; denn in unserer Empfindung, dem Ausgangspunkte für alles Forschen, spiegelt sich die ganze Welt ab, weil sie Ergebniß der allgemeinen Wechselwirkung ist zwischen Außenwelt und Innenwelt. Aber auch nur den Ausgangs-

punkt für unser Bewußtsein giebt die Empfindung ab. Ließen wir, nur offen für ihre Belehrungen, der Reihe der Empfindungen ihren Lauf, so würden wir in dumpfer Sinnlichkeit leben ohne freies Nachdenken, ohne sittlichen Gehalt des Bewußtseins. Zum Empfangen der empirischen Belehrungen soll sich das Verständniß, die Erklärung der Erscheinungen gesellen. Sie ist Werk des Verstandes, welcher allgemeinen Gesetzen der Vernunft folgt, den Gesetzen der Logik. Sie mit Bewußtsein zu üben, das ist eine andere Aufgabe für unser sittliches Leben, welche an die offene Empfänglichkeit für die Belehrungen der Welt sich anschließt. Auch sie eröffnet uns den Blick über die ganze Welt, denn die Gesetze der Logik gelten allgemein. Es fließt hieraus das speculative Element in unserm Denken. Wir unterscheiden daher zwei Seiten des Bewußtseins, deren Ausbildung in gleicher Weise als allgemeine Pflicht uns obliegt, das empirische und das speculative Element desselben. Jedes sittliche Subject soll sie üben und allen sittlichen Subjecten soll hieraus ein allgemeingültiges Bewußtsein, eine Erkenntniß der Welt erwachsen. Die höchste Spitze dieser Entwicklungen würde das wissenschaftliche System aller Erkenntnisse sein. An ihm zu arbeiten haben wir als unsere sittliche Aufgabe zu betrachten. Dazu darf weder die eine noch die andere Seite der Erkenntniß vernachlässigt werden; denn sie gedeihen nur in Gemeinschaft mit einander. Wer sich nicht offen erhält für die Belehrungen der sinnlichen Erscheinungen, wer sich von ihnen nicht anregen läßt zur speculativen Erforschung ihrer Gründe, kann nicht zu der Bildung des Bewußtseins gelangen, welche das sittliche Leben leiten und ihm inneren Gehalt geben soll. Indem sich unsere Pflicht beiden Seiten in gleichem Maße zuwendet, geht aber auch aus ihrer Uebung das Bild der ganzen Welt hervor, weil beide auf das Ganze gerichtet sind. Daher müssen wir es für sittlich geboten ansehn die Erkenntniß der Welt im Allgemeinen zu betreiben und nicht zu gestatten, daß die Bildung unseres Bewußtsein auf irgend einen besondern Zweig, sei es der Empirie, sei es der Speculation sich werfe. Ein jeder hat als seine sittliche Aufgabe zu betrachten und dahin mit allen Kräften

zu arbeiten, daß ein Gemeingut der Wissenschaft sich ihm ausbilde, welches Erfahrung und Verstand in gleichem Maße in Anspruch nimmt und kein Gebiet des Wissenswerthen von sich ausschließt. Von seinem Standpunkte aus soll jeder Mensch die Welt richtig beobachten und richtig beurtheilen lernen. Der persönliche Standpunkt bringt in diese Vorschriften keine Beschränkung, denn er dringt nur auf persönliche Aneignung des wissenschaftlichen Bewußtseins. Hierbei ist ein jeder an seinen Gesichtskreis gewiesen und dieser kann für den gegenwärtigen Augenblick beschränkt sein, er soll aber nicht so bleiben, sondern über das Allgemeine sich erweitern; so fordert es die mikrokosmische Anlage des Menschen. Der persönliche Standpunkt des Individuums spricht sich nur im Gemüth aus und treibt zur persönlichen Aneignung des Bewußtseins an. Sie soll in voller Stärke sich geltend machen und je stärker sie ist, um so stärker muß auch das persönliche Interesse, die Liebe zu jeder Art der Erkenntniß sein. Dies fordert nur, daß die Bildung des Gefühls mit der Bildung der Erkenntniß gleichen Schritt halte und alle Elemente, welche dieser geboten werden, unter einander in Einklang setze. Das Gemüth soll nicht weichlich zurückstoßen, was es im ersten Angriff unangenehm berührt; es soll sich offen erhalten für jede Wahrheit, für jedes neue Element, welches ihm zur Nahrung des Bewußtseins geboten wird; denn jede Eigenthümlichkeit ist dazu fähig alle Elemente der Erkenntniß in sich aufzunehmen (75). Die sittliche Aufgabe ist also, daß jedes Individuum das Bewußtsein der Welt in allen Zweigen der Erkenntniß mit vollem Interesse seines Gemüths in sich aufnehmen soll; sie ist auf allgemeine Bildung des Bewußtseins gerichtet, auf eine Gesammtbildung, welche jede einseitige Richtung der Neigung als unsittlich verurtheilt. Der lebendige Antrieb alles sich anzueignen, was für den Unterricht, die Erweiterung des Bewußtseins aus dem Gemeingute der Erscheinung geboten wird, soll in allen Richtungen frisch erhalten werden. Niemand darf dabei auf Anderer Arbeit zählen; denn für dieses Gebiet der sittlichen Thätigkeit giebt es keine Theilung der Arbeit, weil es keinen Tausch der Waaren giebt.

Niemand kann für mich mein Bewußtsein bilden. Es würde unsittlich sein, wenn ich auf die Arbeit eines Andern rechnen wollte um mir selbst die Forschung zu ersparen.

Die allgemeine Vorschrift für die abbildende Thätigkeit dringt auf das Streben nach Gesammtbildung. Das Gesammtgut der Erkenntniß ist uns dargeboten und soll von uns ergriffen werden. Wenn wir uns nicht offen erhielten für jede Belehrung der Erfahrung, für jedes Nachdenken der Speculation, so würde das eine sträfliche Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit bezeichnen. Nur in der Gesammtbildung einer Erkenntniß, welche sich nach allen Seiten der Welt und der wissenschaftlichen Erkenntniß erstreckt, kann auch das Gemüth seine Befriedigung finden; denn es fordert harmonische Bildung. Wie die Liebe zu aller Wahrheit der Kern des wissenschaftlichen Geistes ist, so kann sie ihre Beruhigung auch nur in der gleichmäßigen Willfährigkeit gegen alle Zeugnisse der Wahrheit finden, wo dagegen die leidenschaftliche Zuneigung oder Abneigung gegen einen Zweig des Wissens sich hervorthut, muß das Gewissen des wissenschaftlichen Forschers sich gestört fühlen. Diese strengen Forderungen der Gerechtigkeit haben wir den verschiedenen Arten der Vorliebe entgegenzusetzen, welche einzelnen Fächern der geistigen Bildung sich zuwenden und das Streben nach Gesammtbildung als zur Oberflächlichkeit verführend anklagen. Wenn es zur Oberflächlichkeit führen müßte, würden wir es nicht vertheidigen können; aber die Oberflächlichkeit ist nur die Folge davon, daß man bei dem Unterrichte der Erscheinungen stehn bleibt, sie nicht in ihrem Zusammenhange und in dem Grunde, welcher sie verbindet, zu erforschen sucht; sie fließt daher eher aus der Absonderung eines Faches, als aus dem Bestreben nach Gesammtbildung, welches den Zusammenhang der Erscheinungen in ihrem tiefern Grunde erkennen will. Es kann wohl gerathen sein für einen bestimmten Zweck seine Forschungen zusammenzuziehn um in einem kleinern Kreise den Zusammenhang und seine Gründe reiflicher überlegen zu können, aber es soll dabei immer vorbehalten bleiben diesen Zusammenhang und diese Gründe auch mit Berücksichtigung weiterer Kreise in Ueberlegung zu ziehen und für die allgemeine Bildung zu verwerthen. Erhalten wir uns nicht diesen offenen Sinn für die Wahrheit im weitesten Umfang, so sinkt das Streben nach Wissenschaft und harmonischer Bildung zur Begünstigung einer Fachkenntniß herab, welche mit äußerster Rohheit des Geistes und Theilnahmlosigkeit gegen andere Gebiete der Bildung verbunden sein kann. Die Erfahrungen, welche hiervon Zeugniß ablegen, begegnen uns nur zu häufig und die Bei-

spiele einer solchen Einseitigkeit der Bildung verdienen die stärkste Rüge der Sittenlehre. Nur äußere Beweggründe können uns veranlassen unsern Fleiß einem besondern Zweige der Wissenschaft zuzuwenden und uns dem Interesse für die Erkenntniß der Wahrheit überhaupt zu verschließen. In dem einseitigen Fleiße, welcher einem Zweige der Erkenntniß zugewendet wird, bildet sich eine Virtuosität aus, welche die Bewunderung der Welt erregt, und der Ruhm einer solchen giebt ein starkes Motiv für den Ehrgeiz ab, aber es wird sich nicht verbergen lassen, daß hierin nicht das sittliche Motiv für den wissenschaftlichen Geist liegt. Ehre und Ruhm, Credit in der Gesellschaft der Menschen, sind ausreichende Beweggründe für den, welcher nach Macht strebt, für das sittliche Leben im Verkehr der äußern Güter, in der anbildenden Thätigkeit; für das Streben nach Bewußtsein in der Form allgemeingültiger Wissenschaft gilt kein anderes Motiv als die Liebe zur Wissenschaft, zur Wahrheit überhaupt, in welchem Gebiete sie sich auch zeigen möge; die Virtuosität aber in einem besondern Fache, welche der Forschung nach Wahrheit im Allgemeinen sich entzieht, ist das Zeichen eines beschränkten Geistes und des Mangels an Liebe zur Wissenschaft. Sie wird sich rühmen können der Wissenschaft durch ihre Erfindungen die nützlichsten Dienste geleistet zu haben; aber sie bleiben bei Diensten stehen, welche von der Gesammtheit der Wissenschaften erst verwandt werden müssen um die rechten Früchte für das Gesammtbewußtsein zu bringen; hierzu sind die Virtuosen der Fachwissenschaften nur als geschickte Handlanger anzusehn. Solche Handlanger braucht man und ihren Werth dürfen wir ihnen nicht absprechen; wir lassen gern einem jeden Stande seine Ehre, auch dem geringsten Hülfsarbeiter; aber diese Ehre trifft nur die Vertheilung der Arbeiten und das Gebiet der anbildenden Thätigkeit. Wir haben auch schon bemerkt, daß dieses in die Entwicklung des Bewußtseins eingreift und eine Mannigfaltigkeit der Geschäfte in ihm herbeizieht (232); hierauf werden sich die stützen können, welche eine Vertheilung der Fächer auch in der Ausbildung der Wissenschaft für räthlich halten; aber sie werden auch bemerken müssen, daß sie damit den rein wissenschaftlichen Standpunkt verlassen, den Nutzen in Betracht ziehen und das Gebiet beschreiten, welches die Wirthschaftslehre, die Lehre vom Welthandel, zu bestreiten hat. Vom rein wissenschaftlichen Gesichtspunkte aus müssen alle Fachwissenschaften der allgemeinen Belehrung sich unterwerfen und nur darin ihr Verdienst suchen, daß sie an ihrer Stelle dem Gemeingut der allgemeinen Aufklärung einen Theil zuführen, welcher dem Ganzen ersprießlich ist; um aber dieses Verdienst behaupten zu können müssen sie sich auch um die übrigen Fächer kümmern und darauf ausgehn ihr

Verhältniß zur Gesammtheit der Wissenschaft zu ergründen. So kann die Eintheilung der Fächer und die Beschränkung des Einzelnen auf ein besonderes Fach nur durch das Eingreifen der anbildenden in die abbildende Thätigkeit gerechtfertigt werden. Man hat einen andern Grund ihrer Rechtfertigung darin zu finden geglaubt, daß die Talente für die wissenschaftliche Forschung verschieden vertheilt wären. Dieser Weg ist sehr bedenklich. Er würde das Bekenntniß in sich schließen, daß die Betreibung der Fachwissenschaften nur beschränkten Köpfen zufalle. Sie würden sich hierüber nur trösten können, wenn sie behaupten könnten, daß alle Menschen beschränkte Köpfe wären, eine schwere Beschuldigung der menschlichen Anlagen, welche sich durch nichts rechtfertigen ließe; denn ihre Rechtfertigung würde voraussetzen, daß jemand alle Köpfe zu beurtheilen, zu übersehen vermöchte und also nicht zu den beschränkten Köpfen gehörte (75. Anm.) Daß die Erfahrung für die Beschränktheit der Anlagen zum Erkennen spreche, ist nur scheinbar. Wenn sie auf das Besondere sich richtet, wie es ihr am nächsten liegt, wie es daher meistens geschieht und mit dem größten Erfolg für die gewöhnliche Meinung, so sind die Beispiele, welche zum Beweise dienen sollen, durchaus unzureichend und führen eine leichte Widerlegung mit sich. Man hört nicht selten, daß es Schüler gebe, welche kein Talent für Mathematik hätten und ihre Lehren nicht begreifen könnten. Die Mathematik ist die einfachste und klarste, in ihrem Zusammenhang begreiflichste Wissenschaft; es ist eine leere Entschuldigung der Unaufmerksamkeit, des Unfleißes in folgerichtiger Fortführung seiner Gedanken, wenn jemand bei guter Anweisung ihrer Lehren behauptet ihnen nicht folgen zu können. Aehnliche Behauptungen werden auch vom Talente für die Sprachen, für die Beredsamkeit aufgestellt. Die Sprache bietet die verständlichsten Zeichen dar; wer überhaupt Verstand hat, wird sie verstehen, wer richtig gedacht hat und mit vollem Herzen bei der Sache ist, wird sie reden können. Beschränkungen in den natürlichen Mitteln für die Erkenntniß werden uns wohl durch einzelne Fälle in der Erfahrung bewiesen, sie treffen aber nur die Organisation und also den Zusammenhang der anbildenden mit der abbildenden Thätigkeit. Die Beweise aus der Erfahrung im Allgemeinen können nur vag sein, weil sie unter keiner Bedingung das Ganze treffen. Sie werden nur von der Beschränktheit hergenommen, in welcher wir alle gegenwärtig uns finden. Sie wollen aus den beschränkten Fertigkeiten auf die Anlagen schließen, ein Schluß, welcher nur über das Positive, aber nicht über das Negative entscheiden kann (176 Anm.). Daher können wir niemanden die Fähigkeit absprechen alle Güter der Erkenntniß sich anzueignen; sie zieht auch die Verpflichtung

nach sich nach allen diesen Gütern sich umzusehn, soweit die Fertigkeit reicht. Diese ist gegenwärtig beschränkt, aber soll sich die weiteste Ausdehnung nicht rauben lassen, welche der weitergehenden Anlage gestattet ist. Wenn im Gegentheil angenommen wird, daß die Forschung auf ein besonderes Fach sich zu beschränken habe, so führt dies dazu, daß alles andere, was doch auch nicht unberücksichtigt bleiben kann, weil es mit dem besondern Fache in Verbindung steht, nur auf Autorität und guten Glauben hin ungeprüft angenommen wird. Die Beschränkung der Forschung auf Fächer ist die stärkste Begünstigung des blinden Glaubens an die Autorität der Virtuosen. Die Autorität der Ueberlieferung haben wir gelten zu lassen, aber nur damit sie uns die Wege zeige, auf welchen wir zu eigener Ueberzeugung gelangen können; wenn wir nicht prüfend nachgehen, kommen wir nur zu vorgefaßten Meinungen. Den Glauben, die persönliche Ueberzeugung, schließen wir nicht aus von der Bildung unseres Bewußtseins, aber den Glauben an fremde Autoritäten können wir in sie nur unter der Bedingung aufnehmen, daß sie uns Wege zeigen, welchen wir nachgehend uns gefördert sehen, und die Hoffnung in uns wecken auf diesen Wegen noch weiter zur eigenen Einsicht zu gelangen. So sollen wir alle Elemente unseres Bewußtseins, welche aus dem weitesten Kreise der Mittheilung zu uns gelangen, in unsern Saft und in unser Blut verwandeln, alles dagegen für unfertig, nur für äußerlich angebildet achten, was noch nicht geprüft worden ist an der Uebereinstimmung mit den übrigen Elementen unserer Bildung; es hat nur die Geltung einer Erscheinung, welche uns zum Nachdenken wecken soll. Nur das angebildete Bewußtsein ist oberflächlich, weil es nur den Anfang für die abbildende Thätigkeit bietet. Von solchen Anfängen hängt aber auch jede Bildung des Bewußtseins ab und in dieser Verbindung, in welcher wir die abbildende mit der anbildenden Thätigkeit uns zu denken haben, werden wir den Grund suchen müssen für die Beschränkungen unseres Bewußtseins sowohl auf der gegenwärtigen Stufe der Bildung, als in den verschiedenen Richtungen der Forschung, welche uns auf besondere Fächer in der wissenschaftlichen Untersuchung führen.

235. Die allgemeine Mittheilung, aus welcher wir unser Bewußtsein ziehen sollen, steht unter natürlichen Beschränkungen, wie von der gewöhnlichen Vorstellung anerkannt zu werden pflegt. Unsere sinnliche Empfindung, welche sie bringt, ist von unserer Organisation abhängig und die Klagen über Beschränktheit und Stumpfheit der Sinne sind allgemein ver-

breitet. Das philosophische Nachdenken wird zwar bemerken müssen, daß die ursachliche Verbindung über die ganze Welt sich erstreckt und daher auch die entferntesten Wirkungen unserer sinnlichen Empfindung zugeführt werden; aber in der Verworrenheit der sinnlichen Eindrücke und der Wahrnehmung kommen die meisten und besonders die entferntern uns nur zu einem schwachen, unmerklichen Bewußtsein, ohne die Kraft unser Denken zu sicherer Unterscheidung und Verbindung anzuregen. Daher bleibt die Mittheilung, welche zu fruchtbarer Verständigung führen kann, auf einen kleinern Umfang beschränkt. Dies hängt von unserer Organisation ab und steht also mit der anbildenden Thätigkeit in Verbindung, welche wir in der Aneignung unseres Leibes üben sollen (223). Wir werden hierdurch an die bestimmte Stellung erinnert, welche jedes Individuum in der Welt einnimmt und durch welche ihm auch ein bestimmter Beruf für sein sittliches Leben zufällt (226). Einen solchen haben wir auch für die Entwicklung unseres Bewußtseins anzuerkennen; für ihn soll es ausgebildet werden, durch dasselbe sollen wir uns an der uns angewiesenen Stelle in der Welt zurecht finden lernen. Hieran schließen sich die Beschränkungen des Bewußtseins an, welche wir in den Fortschritten unseres sittlichen Lebens anerkennen müssen. Obgleich also die Mittheilung für das Bewußtsein allgemein ist und das Streben nach ihrem Verständniß keiner Beschränkung unterliegt, sehen wir in der Ordnung der Welt an einen Fortgang des sittlichen Lebens uns verwiesen, welcher immer neue Beschränkungen herbeiführt, und in Folge hiervon wächst uns auch in unserer abbildenden Thätigkeit ein bestimmter, uns zunächst liegender, besonderer Beruf zu. Nur nicht so haben wir ihn zu denken, daß wir durch ihn berechtigt würden rein aus uns heraus, nur in Berücksichtigung unseres Talents oder unserer Neigung auf ein besonderes Fach der Erkenntniß uns zu beschränken, sondern nur dazu führt er uns, daß unser Standpunkt in der Welt über den Gesichtskreis bestimmt, von welchem zunächst unsere Verständigung ausgehn soll um weiter und weiter über das Ganze sich zu verbreiten. Wenn auch der besondere Beruf einen beschränkten Gesichts-

kreis für die Entwicklung des Bewußtseins in der Gegenwart herbeiführt, so darf er doch die Hoffnung auf Erweiterung und Vollendung desselben nicht abschneiden; es knüpfen sich an ihn die weitesten Aussichten für die Zukunft. Nur in schwankenden Umrissen freilich können die Aussichten in die Zukunft unserm Bewußtsein sich darstellen; aber je schwankender sie sind, um so fester sollen wir sie zu halten suchen, weil sie den Willen beleben, ihm seine Zwecke, seine Ziele für das praktische Leben stecken. In ihnen liegen die Ideale für die praktische und für die theoretische Vernunft, von welchen wir wissen, daß sie das philosophische Denken leiten (35 Anm. 2). Daher kann auch das wissenschaftliche Bewußtsein der sittlichen Aufgabe sich nicht entziehn die Aussichten in die Zukunft, welche die allgemeine Mittheilung weckt, wie schwankend sie auch sein mögen, festzuhalten und zu einem Gegenstande der abbildenden Thätigkeit zu machen. Die gewöhnliche Ansicht entzieht sich dieser Aufgabe nicht. Sie begreift, daß wir Wünsche für unsere Zukunft hegen, daß wir thörige Wünsche meiden und berichtigen, vernünftige Wünsche ausbilden, mit aller Ausbauer unseres Willens betreiben sollen. Nur solche Wünsche lassen uns das höchste Gut in das Auge fassen und vergegenwärtigen uns den Zweck unseres sittlichen Lebens. Aber den Schwankungen, welche der ungewisse Blick in die Zukunft mit sich führt, können sie nicht entzogen werden. Unsere praktischen Zwecke ziehen die Meinung herbei; die Ideale der Vernunft lassen sich mit der Erfahrung des Wirklichen nur in der wissenschaftlichen Meinung vereinigen (52), in welcher das persönliche Bewußtsein und der persönliche Wille den Ausschlag geben müssen. So sieht sich das Gemüth des Individuums zu einer Ergänzung des besondern Berufs in den beschränkten Gesichtskreis unseres Bewußtseins herangezogen. Wenn wir gegenwärtig unsere Erkenntniß beschränkt sehen, so fühlen wir doch die Liebe zur Wahrheit überhaupt in uns lebendig und unsere Wünsche bauen sich in Meinungen aus, welche über das Ganze des Bewußtseins sich erstrecken und seine Vollendung verheißen. Erst durch diese Richtung des Gefühls auf das Ganze werden unsere beschränkten Erkenntnisse der Ge-

sammtheit unseres Bewußtseins einverleibt und kommen zu der Aneignung, welche wir für sie suchen sollen (234).

Wir werden alle Beschränkungen, unter welchen unser Bewußtsein steht, unter den Begriff des besondern Berufs bringen können, wenn wir ihn nicht einschränken auf die Berufsart, sondern jede besondere Aufgabe darunter befassen, welche uns von unserer persönlichen Stellung zur Welt gegeben wird. In jedem bestimmten Momente unseres Lebens haben wir einen besondern Beruf zur Handlung; für ihn soll unser Bewußtsein ausgebildet werden, damit wir unserer sittlichen Aufgabe uns gewachsen zeigen können; dadurch wird unser Bewußtsein auf eine besondere Pflicht des Augenblicks verwiesen und durch sie beschränkt. Sie hängt von der Stellung zur Außenwelt ab, deren Beschränkungen wir in jedem Augenblicke zu überwinden haben, und hieraus ergeben sich ganz im Allgemeinen auch die Beziehungen der abbildenden zur anbildenden Thätigkeit. In ihnen haben wir uns auch den Berufsarten zu unterwerfen, welche unsere Stellung zur arbeitenden Gesellschaft uns auferlegt und es wachsen uns daraus die Fächer zu, welche wir in unserm Berufsleben besonders für die Entwicklung der Erkenntniß betreiben sollen. Das wissenschaftliche Leben in der Theorie tritt hierdurch in die praktische Vertheilung der Arbeiten ein und es gehen daraus auch die Vortheile hervor, welche dieselbe überhaupt bringt, die sorgfältigere Uebung in den Fertigkeiten für eine besondere Art des Berufs bis zur Virtuosität gesteigert, die Möglichkeit im Austausch der Kenntnisse den relativen Mangel zu ergänzen. Alles dies werden wir der gewöhnlichen Praxis in der Vertheilung wissenschaftlicher Fächer zugeben müssen und die philosophische Betrachtung des vernünftigen Lebens wird sich um so weniger diesen Zugeständnissen entziehen wollen, je mehr sie ihrer eigenen Bedeutung sich bewußt ist. Denn sie darf sich nicht verhehlen, daß sie selbst unter andern Fächern nur ein Fach, nur eine Seite des Bewußtseins ausbildet (5 Anm.). Indem sie dabei aber doch den Zusammenhang aller Fächer und aller Seiten der Cultur bedenkt, kann sie nicht unaufmerksam bleiben auf den beschränkten Geist, welcher mit der Fachbildung sich verbindet, wenn sie in ihrer Ausschließlichkeit ihren Werth behaupten und in Stolz auf ihre Virtuosität pochen will. Auf diese Einseitigkeit wissenschaftlicher Bildung bezieht sich die gewöhnliche Meinung, daß man zugleich in den Wissenschaften vorwärts und in den Sitten zurückkommen könne, ja daß mit der höchsten Ausbildung des Verstandes das tiefste Verderben des moralischen Willens verbunden sein könne. Ohne Zweifel ist diese Ansicht irrig; denn zum Verstande gehört

auch der Wille und der höchste Verstand erfordert den stärksten Willen; wenn er auch in einer einseitigen Weise gerichtet sein sollte, so kann er doch nicht ohne die Richtung auf ein sittliches Gut bleiben und nicht ohne die Uebung der Tugenden des Fleißes, der Beharrlichkeit, der Umsicht, ohne welche in keinem Fache etwas Tüchtiges geleistet werden kann. Aber mit Recht werden wir durch diese Ansicht auf die Erfahrung verwiesen, daß die größte Virtuosität in einer Wissenschaft, wie in einer Kunst, mit der größten Zerrissenheit des Bewußtseins, mit Mangel an Gemeinsinn, mit blinder Leidenschaft, Herzlosigkeit u. s. w. verbunden sein, kurz daß neben dem hellsten Lichte das schwärzeste Dunkel des Bewußtseins in ihr stehn kann, weil Harmonie der Bildung ihr fehlt. Auf diese haben wir in der wahren Bildung des Bewußtseins zu dringen und dürfen uns darin nicht stören lassen von der Berücksichtigung der Beschränkungen, welche das Berufsleben uns auferlegt. Unserm Berufe allen Fleiß zuzuwenden sind wir verpflichtet, aber es setzt eine große Beschränktheit des Geistes voraus, wenn man glauben sollte, daß der Fleiß ihm entzogen werden müßte, welchen die allgemeine Bildung fordert; denn wahre Berufstreue kann nur dazu führen, daß weitere Beziehungen des Berufs an den Tag treten und seine Bedeutung für das ganze vernünftige Leben zur Einsicht gelangt. Das Genie hat man oft wegen seiner sittlichen Schwächen entschuldigt und gemeint, daß es den Regeln der gewöhnlichen Moral nicht unterworfen werden dürfe. Dieser Ausnahmstheorie zu Gunsten einer geistigen Aristokratie können wir uns nicht anschließen. Es mag sein, daß unter den höckrigen Verhältnissen, in welchen wir leben, Excentricitäten uns mehr frommen als die gleiche Ebene der Mittelmäßigkeit, daß im Ganzen und Großen das eine Uebermaß durch das andere ausgeglichen wird; aber was dem Ganzen frommt, muß nicht dem Einzelnen unmittelbar zu Gute kommen. Die Ueberlegenheit in einem Fache, welche durch Schwächen in andern Gebieten der Bildung erkauft werden muß, können wir nur als ein Opfer ansehn, welches auf Kosten der Person dem Allgemeinen gebracht wird. Die sittliche Rohheit bleibt tadelnswerth und läßt sich nicht ausgleichen durch das Lob, welches einer andern Seite zufällt. In der Person selbst stellt sich das Gleichgewicht der Bildungselemente nicht her; sie leidet an ihren Schwächen und diese Schwächen müssen sich auch auf das übertragen, was für das Fach geleistet wird, weil seine Beziehungen zu andern Gebieten der Bildung durch sie verkümmert werden. Wenn wir die innere Bildung des Bewußtseins im Auge behalten, so können wir ihr keinen Frieden, keine Uebereinstimmung mit sich versprechen, wenn sie nicht gleichmäßig sich ausbreitet über alle Gebiete, mit

welchen sie in Berührung kommt. Nur ein beschränkter Verstand kann uns bei der Beschränktheit unserer gegenwärtigen Aufgabe und unseres gegenwärtigen Berufs festhalten und den Blick in das Unendliche künftiger Aufgaben verwehren wollen. Es ist weder Schwärmerei noch krankhafte Empfindsamkeit, wenn wir den Träumen unserer Phantasie, den Wünschen und Hoffnungen unseres Herzens nachgehn, denn die Vernunft fordert, daß wir des Ideals, welches in weiter Ferne liegt, eingedenk bleiben. Nur unter der Bedingung, daß wir diesen Wünschen und Hoffnungen nachgehen dürfen, ist auch die warme Hingabe an unsern Beruf möglich. Die Beschränkungen, welche er uns auferlegt, würden wir verabscheuen müssen, weil sie dem Ideal der Vernunft, dem Streben nach dem höchsten Gut, widerstritten; wir würden unsern Beruf nicht lieben und mit Eifer betreiben können, wenn wir nicht Hoffnung hegen dürften, daß in seiner Erfüllung alle berechtigten Wünsche der Vernunft noch einmal zur Sprache gebracht werden könnten, nachdem sie lange ihre Erledigung haben erwarten müssen. Es ist eine falsche Theorie, wenn man die Meinung vertheidigt hat, daß reine und unverkümmerte Sittlichkeit auch ohne die Hoffnung auf Unsterblichkeit bestehn könnte. Wo diese Hoffnung fehlt, muß das Ideal der Sittlichkeit zusammenschrumpfen und unser täglicher Beruf kann uns nicht theuer bleiben, weil er die Hoffnungen unseres Herzens unterdrückt. Aber nur in persönlichen Meinungen können wir den Wünschen unseres Herzens nachgehn, in Phantasien, welche wie Spiele und Träume dem Ernst des Berufs sich zur Seite stellen, in der Zuversicht des Glaubens an das Ideal der Vernunft. Wir werden uns darüber nicht wundern können, daß nur in einer persönlichen Entwicklung des Bewußtseins den Beschränkungen unseres allgemeingültigen Bewußtseins seine Ergänzungen zuwachsen, weil sie in die Zukunft weisen, welche nur von dem Willen unseres in der Entwicklung begriffenen Charakters ergriffen werden kann.

236. Die Rücksicht auf die besondere Stellung, welche das Individuum zur Welt hat, und auf das Berufsleben in seinem Gegensatz gegen die allgemeine Entwicklung des Bewußtseins in seinem Streben nach dem Ideal der Harmonie führt zur obersten Eintheilung der Güter, welche der abbildenden Thätigkeit zufallen. Die Vertheilung der Arbeiten in der anbildenden Thätigkeit zieht eine entsprechende Theilung der Arbeiten im Berufsleben auch in der Entwicklung des Bewußtseins herbei; da aber die abbildende Thätigkeit die Beschrän-

kungen des Berufs nicht verträgt, weil sie nach allgemeiner Einsicht strebt, stellt sich dieser Theilung der Arbeiten ein Leben der Muße zur Seite, welches das freie, von den Beschränkungen der Berufsarbeit unabhängige Bewußtsein in Aussicht nimmt. Der Beruf in der abbildenden Thätigkeit führt zu den Fächern der Wissenschaft. Nur in Gruppen können wir die Wissenschaften ausbilden, weil sie aus den Schwankungen der Meinung gezogen werden sollen und unsere beschränkte Erfahrung uns nicht gestattet in alle Gebiete des Denkens methodische Sicherheit zu bringen. Die Gruppen der von besondern und beschränkten Erfahrungen abhängigen Wissenschaften streben nach Vereinigung, sie treten in Berührungen unter einander, aber eine methodisch sichere Vereinigung können sie nicht erreichen. Eine allgemeine Wissenschaft, die Philosophie, überlegt den Zusammenhang der einzelnen Wissenschaften in ihren Grundbegriffen, Grundsätzen und Methoden; um sich aber zum Gedanken des allgemeinen Wissens, des Zwecks aller Wissenschaften, zu erheben, muß sie von allen besondern Erfahrungen und Erscheinungen absehn, obgleich sie in ihnen die Zeichen der Wahrheit erkennt, welche unserm Denken seinen Gehalt geben; daher behält sie nur die methodische Form des vernünftigen Denkens im Auge und sondert sich selbst von den übrigen Wissenschaften ab, welche den Inhalt der Erfahrungen ausbeuten. Auch ihr fällt nur ein besonderes Fach des Erkennens zu, ein nothwendiges Geschäft, welchem niemand im Streben nach dem Wissen sich entziehen soll, weil es allein die Beweggründe des wissenschaftlichen Denkens zum Bewußtsein erhebt, welches aber doch nur ein besonderes Gebiet der Erkenntniß betreibt. Die Geschäfte aller dieser besondern Wissenschaften werden zur Arbeit, weil wir in ihnen einen Zwang fühlen, den Zwang der uns beschränkenden Natur, welche wir in unsere Macht zu bringen noch nicht gelernt haben. Die anbildende Thätigkeit soll sie uns aneignen; ihren Forderungen folgen wir, ihrer Vertheilung der Arbeiten, wenn wir den Geschäften der von einander sich absondernden Wissenschaften nachgehn um den Zwang der uns beschränkenden Natur allmälig zu überwinden. Aber noch immer bleiben wir zum Theil

diesem Zwange unterworfen, wenn wir der Theilung der Arbeit in der Betreibung der Fachwissenschaften folgen und es uns dabei nicht gestattet ist frei unsern Blick der Gesammtheit der Mittheilung zuzuwenden, in welcher die Erkenntniß der Welt sich uns eröffnen möchte. Die Vertheilung der Arbeiten beschränkt unsern Blick. Den Fabrikarbeitern sind wir in ihr vergleichbar, welche ihrem einförmigen Geschäfte ihre Aufmerksamkeit gefangen geben müssen. Mit dem beständig regen Triebe in uns, mit unserer schon entwickelten Neigung alles zu beachten haben wir zu kämpfen, indem wir unserm besondern Geschäfte treu bleiben; das ist die Arbeit, welche es uns zur Mühe macht; wenn wir unserer Neigung folgen könnten, würde die Entwicklung unserer Kräfte, unseres Bewußtseins uns keine Mühe und Arbeit sein. Die Anspannung der Kraft aber, welche der Kampf gegen unsere persönliche Neigung uns auferlegt, fordert Erholung. Solange nicht die natürlichen Processe des organischen Lebens sie erheischen, sondern die Thätigkeit des wachen Lebens gestatten, treibt die Entwicklung des Bewußtseins dabei ihr rüstiges Werk fort, aber in einer Muße, welche den individuellen Trieben und Neigungen, den Träumen und Wünschen der Person nachgeht. Da überläßt der Mensch sich den Eingebungen seiner Phantasie und wenn sie nicht verdorben ist durch verkehrte Neigungen, so wird sie immer einen Schwung zu den Idealen der Vernunft nehmen, in wie persönlicher Weise die Wünsche des Individuums sich auch gestalten mögen. Der Zug des Bewußtseins wendet sich dem Allgemeinen zu; die Phantasie sucht sich das Wünschenswerthe zu vergegenwärtigen, d. h. das, was würdig ist von der Vernunft überhaupt begehrt zu werden; das sind aber nicht die Beschränkungen der Arbeit, des Berufs und der Fachkenntnisse, welche an ihn sich anschließen; sie haben ihren Werth an ihrer Stelle, doch leuchtet ihr Werth erst ein, wenn ihnen die Ergänzungen eines viel weitern Lebens und Bewußtseins beigefügt werden. Diese Ergänzungen ihnen angedeihen zu lassen, sie von ihren Beschränkungen zu befreien, darauf gehen die Wünsche der Vernunft, welche die Phantasie in der Muße nährt, im Einzelnen ausmahlt, in bestimmter Gestalt sich ver-

gegenwärtigt um sie einst unter der Gunst der Verhältnisse verwirklichen zu können. Diesem Zuge des Bewußtseins sollen wir nicht widerstreben, soweit er das Berufsleben nicht stört; gäben wir uns diesem ganz hin, so würden wir nur zu der Beschränktheit des Bewußtseins gelangen, welches nichts weiter als das augenblickliche Bedürfniß und die augenblickliche Pflicht im Auge hätte; einen Theil unseres Lebens hat die Muße zu fordern; sie soll aber nicht gepflegt werden in Trägheit oder Stumpfheit des Bewußtseins, sondern in der Erweiterung des Blicks über das Allgemeine und in der Pflege des sittlichen Ideals, welches in unsern Wünschen, Hoffnungen und Meinungen eine persönliche Beziehung zu uns annimmt.

Auch bei der Betrachtung dieser Eintheilung für die Güter des Bewußtseins werden wir die natürlichen Anknüpfungspunkte für unser sittliches Leben nicht vermissen. Sie finden sich in dem periodischen Verlauf unseres physischen Lebens (168). Der Anstrengung der organischen Kräfte muß Erholung folgen; zwischen ihrer Arbeit treten Pausen ein, welche doch nur zu einem andern Geschäfte verwandt werden. Die Perioden sind zum Theil kürzer, zum Theil länger. Ebenso ist es mit dem Wechsel zwischen Arbeit und Muße im sittlichen Leben. Es dürfen bei Betrachtung desselben auch die kleinsten Abschnitte der Muße nicht unbeachtet bleiben. Im Berufsleben gestatten wir uns beständig kleinere Pausen zwischen der Arbeit, in welchen wir auf uns zurückkommen, unserer Neigung nachgeben; diese Pausen kehren ebenso regelmäßig wieder, wie der Wechsel zwischen Bewußtsein der Außenwelt und Selbstbewußtsein (170). Es ist darin der Grund zu suchen, warum auch das einseitige Berufsleben sich nicht zum Extrem treiben läßt und nicht in eine völlige Einseitigkeit des Bewußtseins sich verlaufen kann. Aber auch größere Pausen, größere Abschnitte im Wechsel zwischen Arbeit und Muße werden für die Ordnung des sittlichen Lebens verlangt werden müssen. Sie schließen sich an den periodischen Wechsel zwischen Wachen und Schlaf und zwischen den Lebensaltern an. Der Schlaf ist der Erholung der thierischen Kräfte gewidmet, welche im Wachen ihre Arbeit haben. Im Schlafe wird die Einbildungskraft entfesselt, verliert aber die Macht sich willkürlich zu richten und also der Phantasie zu dienen; ihm geht eine andere Zeit vorher, in welcher die Abspannung der physischen Kräfte zur Ruhe aufruft, das Bewußtsein aber und der Wille noch wach sind; sie bietet von

physischer Seite die Zeit zur Muße. Die Verschiedenheit der Lebensalter bringt nicht weniger Verschiedenheiten im Wechsel zwischen Arbeit und Muße mit sich. Die Jugend fordert mehr Spiel und Muße, das männliche Alter mehr Arbeit; dem Greisenalter ist wieder mehr Muße gestattet, aber nicht zum Spiel, wie der Jugend, sondern in der Würde, im Ernst und in der Sammlung, welche die Reife des Lebens gebracht hat. Wie damit die verschiedenen Weisen des Bewußtseins zusammenhängen, ist schon früher erwähnt worden (186 Anm.). Der periodische Wechsel, welcher so durch unser ganzes Leben uns begleitet, ist aber nicht mit dem Wechsel in der Arbeit zu verwechseln und hieraus widerlegt sich die Ansicht, welche es für möglich gehalten hat, daß an die Stelle der Erholung der Wechsel in der Arbeit ausreichen könnte; vielmehr liegt schon in den Uebergängen, welche dieser Wechsel verlangt, eine Pause zwischen den verschiedenen Arbeiten, welche der Muße zufällt; denn die Arbeit wird dem gemeinen Nutzen geleistet, die Muße wendet sich der persönlichen Neigung zu; der Uebergang aber von der einen zur andern Arbeit, welcher nicht durch den Gang der Arbeit selbst geboten wird, kann nur von einer solchen Neigung abgeleitet werden. Dies entspricht den kleinsten Perioden des Lebens, in welchen Bewußtsein der äußern und Bewußtsein der innern Beweggründe einander ablösen müssen. Auf diese kleinsten Abschnitte pflegt man am wenigsten zu achten. Daher ist auch der Unterschied zwischen Arbeit und Muße gewöhnlich nur in seinen größern Massen in Ueberlegung genommen worden. In diesen hängt er von den größern Perioden des Lebens ab. Man hat sie nicht übersehen können und daher ist auch zu allen Zeiten die sittliche Bedeutung der Muße in ihren größern Zeiträumen anerkannt worden, nur daß die Verwendung derselben einer sehr verschiedenen Beurtheilung unterlag. Die Moral des Alterthums hat fast noch mehr Gewicht auf sie gelegt, als die Moral der neuern Zeit. Dies hängt damit zusammen, daß die Sitte des Alterthums ihr eine allgemeinere Bedeutung beilegte, die Sitte der neuern Völker sie vorzugsweise auf die Pflege des religiösen Bewußtseins beschränkte. Damit war in natürlicher Verbindung, daß von jener das Leben der Muße in einem weitern, von dieser in einem engern Sinn genommen wurde. Die Alten drangen darauf, daß der Mensch zu freisinniger Bildung nicht gelangen könnte, wenn er nicht den beständigen Arbeiten für die Bedürfnisse des Lebens enthoben der Muße pflegen könnte. Bei dem großen Werthe, welchen ihnen ein freigesinntes Leben hatte, konnte ihnen daher das Leben der Muße nicht anders als vom höchsten Werth sein. Sie mußten in ihm die Werke suchen, welche dem wahrhaft menschlichen Leben

gewidmet sind. Dabei unterschieden sie aber auch noch das freie Leben in den politischen Geschäften und das Leben in der Muße im engern Sinne; jenes habe ein jeder freie Mann als Werk der Arbeit für das Gemeinwesen, als seinen allgemeinen Beruf und seine Pflicht als Bürger des Stats zu übernehmen; nur in diesem sei ihm gestattet sich selbst zu leben und als Mensch seine allgemeine Bildung zu betreiben. Daher wurden auch die Werke der Wissenschaft, sofern sie nicht dem politischen Leben dienen, dem Leben der Muße zugezählt. Dies dehnt den Begriff der Muße weiter aus, als wir billigen können. Das religiöse Leben kam nun dabei wohl in Betracht, nicht minder als das ästhetische Leben; weil aber die Religion der Alten sehr eng mit dem politischen Leben verbunden war, konnte sie nicht in ihrer vollen Ausdehnung ihre Stelle im Leben der Muße behaupten. Auch mit dem ästhetischen Leben war diese Religion in enger Verbindung und ein großer Theil desselben sah sich dadurch in die Arbeit des öffentlichen Lebens gezogen. Die Muße wurde dem Privatleben vorbehalten. Man kann sich hierdurch nur daran erinnert sehen, daß die Werke der Muße und der Arbeit nicht auf bestimmte, genau abzugrenzende Zeiten sich vertheilen lassen. Die neuere Sitte hat die größern Zeiträume für die Muße mehr dem religiösen Leben gewidmet und dabei auch mehr das öffentliche Leben in der Feier der Religion bedacht. Du sollst den Feiertag heiligen. Er soll der Arbeit entzogen, der Muße gewidmet werden und die Muße soll verwandt werden zur Pflege des religiösen Gemüths. Dem Gebote kann nicht der Sinn gegeben werden, daß alle Arbeit dem Feiertage fremd bleiben solle; denn die, welche für öffentliche Feier desselben zu sorgen haben, haben an ihm ihre Arbeit. Wir werden hierdurch nur wieder auf den allgemeinen Unterschied zwischen Arbeit und Muße zurückgeführt. Nicht an bestimmte Werke der Vernunft verweist er uns nach der einen oder der andern Seite, sondern das ist für uns Arbeit, was wir den Andern leisten sollen, das aber Muße, was wir für uns selbst leben. Der Geistliche hat seine Arbeit für die Gemeinde, der Künstler für die Kunstfreunde, weil sie ihren besondern Beruf in der Unterhaltung der religiösen oder der ästhetischen Gemeinschaft finden. Dasselbe Werk, welches dem einen Arbeit macht, soll dem andern Muße bereiten. Es ist dies der allgemeinste Begriff der Muße, welcher vom Alterthum zu Grunde gelegt wurde. Durch die besondere Beziehung desselben auf bestimmte Zeiträume ist er verdunkelt worden und nur dazu kann sie uns dienen in größern Massen uns zu veranschaulichen, daß der Wechsel zwischen Arbeit und Muße dem sittlichen Leben nothwendig ist und daß die Sitte aller Zeiten seine Nothwendigkeit anerkannt hat. Die

allgemeine und im öffentlichen Leben anerkannte Sitte darf jedoch nicht als allgemeingültiger Maßstab für eine Sache gelten, welche den eigenthümlichsten Entwicklungen des Bewußtseins dienen soll, wie es mit dem Leben der Muße der Fall ist. Es hat daher zu Irrthümern geführt, wenn dies geschehn ist und in der Sitte des Alterthums die Arbeit des wissenschaftlichen Lebens der Muße zugezählt, in der Sitte der neuern Zeit das Leben der Muße auf die Pflege der Religion beschränkt wurde. Der allgemeine Gesichtspunkt der Ethik muß darauf dringen, daß wir alles unserer Muße zuzählen, was zur Pflege unserer eigenen Bildung von uns gethan wird. Dies läuft auf die Entwicklung unseres eigenthümlichen Bewußtseins hinaus, weil es unser Eigenstes ist. Die Berufswissenschaft gehört nicht dahin, weil sie dem Gemeinwesen angehört, in die Ueberlieferung gebracht werden soll. Das Alterthum konnte sich hierüber täuschen, weil in ihm viel weniger als bei uns die Wissenschaft in die Vertheilung der Arbeiten gefallen war und als besonderer Beruf betrieben wurde. Aber wohl werden die Früchte der besondern Wissenschaften auch dem Leben der Muße zu Gute kommen, wenn sie der persönlichen Bildung angeeignet, Sache der innigsten Ueberzeugung werden, welche nur aus der Uebereinstimmung aller Bildungselemente fließen kann. Die heutige Sitte hat zwar Recht, wenn das religiöse Leben von ihr als ein Hauptwerk der Muße betrachtet wird; denn es gehört den persönlichen Ueberzeugungen an; sie würde aber die Werke der Muße viel zu sehr beschränken, wenn sie nur der Religion einen sittlichen Werth beilegen wollte unter allem dem, was wir in der Muße betreiben.

237. Aus diesen Ueberlegungen wird uns hervorgegangen sein, daß wir als oberste Aufgabe für die abbildende Thätigkeit anzusehn haben unser Bewußtsein von unserm persönlichen Standpunkte aus in seiner vollen Allgemeinheit auszubilden. Die Beschränkungen desselben auf besondere Fächer der Erkenntniß können nur als Folgen der Arbeit angesehn werden, welche wir unserm besondern Beruf in der Gemeinschaft mit Andern schuldig sind. Was daher in ihnen erarbeitet wird, fällt auch sogleich der Ueberlieferung zu und wird zum Gemeingut geschlagen; für uns behalten wir davon nur zurück, was unserer eigenen allgemeinen Verständigung dient. Wir haben sie nach unserer natürlichen Stellung in der Welt in den Erscheinungen zu suchen, welche uns die beste Beleh-

rung bieten. Das Individuum hat aber seine natürliche Stellung zunächst in seiner Art; mit ihr sich zu verständigen muß daher seine nächste sittliche Aufgabe sein und ihre Erscheinungen werden ihm die Belehrungen zuführen, welche dem Wachsthum seines Bewußtseins am förderlichsten sind. In dem Verkehr mit seines Gleichen bieten sich ihm die verständlichsten Zeichen eines innern Lebens, welches die größte logische Verwandtschaft, die nächste Analogie mit seinem eigenen Leben hat und daher am leichtesten in sein Bewußtsein sich übersetzen läßt, so daß nicht allein die Erscheinungen, sondern auch ihre Beweggründe aufgefaßt werden können. Eben dies aber ist es, was zum Verständniß der Erscheinungen gefordert wird (71. Anm.). Im Verkehr mit andern Individuen unserer Art liegen uns die natürlichen Zeichen einer verständlichen Sprache vor, aus welcher in fortschreitender Entwicklung der Mittheilung und der anbildenden Thätigkeit die Wortsprache sich abzweigt (174). In ihr haben wir ein Werk zu sehen, welches, aus dem Naturtriebe nach Mittheilung des Bewußtseins hervorgegangen, doch nur im wirklichen Begehren und mit Theilnahme des freien Willens zu Stande kommen kann und daher der sittlichen Schätzung zufällt. Richtig zu sprechen und richtig zu verstehen nach dem Maße seiner Kraft hat jeder für seine Pflicht zu halten. Das Werk der Sprache zu fortschreitender Ausbildung zu bringen ist als eine sittliche Aufgabe für jeden Einzelnen anzusehn. An ihrer Lösung hat die anbildende Thätigkeit Theil, indem sie die Mittel zum Reden und zum Hören in unsere Gewalt bringt; ihrem wesentlichen Zwecke nach gehört sie aber der anbildenden Thätigkeit an, weil die Rede auf Mittheilung des Bewußtseins ausgeht. Die Wortsprache bietet uns die verständlichsten Erscheinungen dar. An sie schließen sich die ersten nachhaltigen und zusammenhängenden Uebungen im Verständniß der Erscheinungen an. Sie zu dem Zwecke auszubilden, daß sie ein bequemes und für den Kreis des sittlichen Verkehrs ausreichendes Mittel der Verständigung darbietet, haben wir als die Pflicht eines jeden anzusehn. In ihr begegnen sich Verständigung und Mittheilung; die erstere aber ist das Erste, was wir aus ihr zu zie-

hen haben; erst wenn wir durch die Mittheilung uns verständigt haben in unserm eigenen Bewußtsein, kann und soll die verständliche Mittheilung sich daran anschließen. Die Wortsprache ist ein Gemeingut in dem Kreise, in welchem sie ausgebildet wird; als solches soll sie gepflegt werden und jeder soll seine Arbeit daran haben sie mitzutheilen und auszubilden zu größerer Vollkommenheit. Wir finden sie aber vor als den besten Schatz, aus welchem wir unsere Verständigung schöpfen können zum Zwecke der allgemeinen Bildung unseres Bewußtseins.

Wir haben es hier mit den Elementen der abbildenden Thätigkeit zu thun, denen nicht leicht jemand seinen Willen entziehen kann. Daher haben auch die Sittenlehrer, welche nur ermahnen wollen, wo es Noth thut, wenig Sorgfalt auf die Vorschriften gelegt, welche hier zur Sprache gebracht werden. In der Erziehung der Kinder machen sie um so mehr sich geltend. Wir müssen sie zuerst gewöhnen uns zu verstehn an Zeichen und Worten; dazu rufen wir durch Reize ihre Aufmerksamkeit, ihren Willen wach, das ist der erste Unterricht, die erste Erziehung zum sittlichen Leben, welche wir ihnen ertheilen. Wer sie entbehrt, kann kaum zu einer Bildung des Bewußtseins gelangen, welche wir für menschlich erkennen würden. Ihm fehlen die conventionellen Mittel der Verständigung; dieser beraubt ist er äußerst arm an Zeichen, durch welche er sein menschliches Bewußtsein kund geben könnte; aber auch ebenso arm an Mitteln für die Erweiterung seines Bewußtseins. Er ist auf seine Erfahrung beschränkt. Sie bietet ihm Erscheinungen, deren regelmäßige Folge er wohl erkennen könnte; aber ihre Beweggründe, soweit sie nicht seinem eigenen Leben angehören, würde er nur nach einer sehr entfernten Analogie mit sich beurtheilen können. Von dieser Beschränktheit des Verständnisses soll uns die Erziehung durch andere Menschen befreien. Wir werden durch sie gewöhnt zuerst zu vernehmen, aufzumerken, nachzuahmen Anderer Zeichen und Worte, dann ihren Sinn, ihre Beweggründe zu verstehen. Das Kind muß zuerst lernen, Mittheilungen empfangen; von seiner Empfänglichkeit geht sein Unterricht aus; daran schließt sich seine eigene freie Thätigkeit, sein sittliches Leben an. Die günstigen Bedingungen aber, welche seine Entwicklung verlangt, können nur in Erscheinungen geboten werden, welche leicht verständlich sind. Das ist die erste Regel für den Unterricht, daß mit dem Leichtern begonnen werde. Die am leichtesten verständlichen Erscheinungen sind dem noch

schwachen Verstande vorzuführen. Sie finden sich in den Lebenszeichen anderer Menschen, nachdem die Wortsprache ausgebildet worden, am deutlichsten in ihren Zeichen. Daher wendet sich die Erziehung in ihren Elementen, welche jeder ohne Bedenken ergreift, an die Einübung und das Verstehen dieser Zeichen. Vor allem andern muß der Mensch das Menschliche verstehen lernen. Hierdurch wächst seinem Bewußtsein eine Erweiterung zu, welche ihm die Schätze einer langen Erfahrung eröffnet. In der sittlichen Bildung des Willens und des Verstandes haben sie frühere Geschlechter erworben; sie soll als ein Gemeingut auf die folgenden Geschlechter übertragen werden; ein jeder aber soll sie sich aneignen nach seinen Kräften, d. h. nicht allein in Nachahmung, sondern in lebendigem Verständniß der sittlichen Beweggründe, aus welchen sie hervorgegangen ist, in Zurückführung auf die sittlichen Beweggründe seines eigenen Lebens. Durch die Verständigung mit andern Menschen kommt uns der Schatz der Ueberlieferung zu; in den Vorrath der Worte ist er niedergelegt; unermeßlich groß ist das Gut, welches uns in ihm dargeboten wird; niemand, welcher am Lehren und Lernen Theil haben will, kann sich seines Gebrauchs entschlagen. Nicht viel geringer sind aber auch die Gefahren der Ueberlieferung; ihre Massen können uns überwältigen; wie ein todter Reichthum an äußern Gütern nicht allein zur Last, sondern auch zur Verlockung in träge Sorglosigkeit werden kann, so kann der Reichthum an Ueberlieferungen uns verwirren und zur Vernachlässigung der eigenen Forschung verleiten. Vor diesen Gefahren haben wir schon gewarnt (233 Anm.) Die Ueberlieferungen sollen nicht nur als Erscheinungen äußerlich an uns herantreten; sie sollen nicht ungeprüft von uns angenommen werden; ihre Prüfung aber ergiebt sich daraus, daß wir ihren todten Reichthum in unser Leben überführen, in ihm die Beweggründe wiederfinden, welche uns in der Entwicklung unseres Bewußtseins leiten, die Entschlüsse unseres Willens, welche unsern Verstand erleuchten, und die Uebereinstimmung erkennen, in welcher die Fortschritte unserer Vernunft unter einander und mit den Fortschritten in der Bildung der Vernunft überhaupt stehen. Die Elemente der Erziehung in der Mittheilung des Bewußtseins eröffnen hierzu den Weg und niemand, welcher den reichen Segen der Ueberlieferung für die Erweiterung unseres Bewußtseins bedenkt, wird das Gewicht derselben verkennen, wenn sie auch in der Weite unseres Blicks auf ihre größern Erfolge nur als kleine Anfänge des sittlichen Lebens sich darstellen. Dabei ziehen aber bei weitem am meisten die Mittheilungen durch die Wortsprache unsere Aufmerksamkeit auf sich, in so hohem Grade, daß wir andere Arten der Sprache darüber fast vergessen und unter dem

Namen der Sprache nur diese verstehen. Die andern haben ihr die Wege bahnen müssen; wenn aber dieses Mittel gefunden worden ist, werden sie nur wie begleitende Momente und Nachhülfen bei Seite gesetzt und verlieren sich in den großen Strom der Rede, der wörtlichen Ueberlieferung. Einen Grund hiervon werden wir darin finden können, daß die andern Arten der Sprache enger mit Leibesübungen zusammenhängen, also auch mit unwillkürlichen Bewegungen, welche die anbildende Thätigkeit in unsere Macht bringen soll. Die Störungen, welche hierdurch die abbildende Thätigkeit erleidet, fallen bei der Wortsprache meistens weg und daher ist sie für die Mittheilung des Bewußtseins geschickter. Auf ihre Ausbildung arbeitet daher auch die Erziehung sogleich hin um das beste Mittel zur Mittheilung und zur Erweiterung des Bewußtseins in die Hand zu bekommen, ein Mittel zu einer möglichst ungestörten, zusammenhängenden Ueberlieferung. Alle andere Mittel geben nur eine fragmentarische und daher unsichere Verständigung ab. Erst wenn die Wortsprache zu der Fertigkeit entwickelt ist, welche eine zusammenhängende Rede und ein zusammenhängendes Verständniß derselben ermöglicht, kann auch die Mittheilung der Gedanken im Unterricht einen sichern, fortlaufenden Erfolg sich versprechen. Daher ist der Grad in der Entwicklung dieser Fertigkeit, welchen wir bezeichnet haben, einer der wichtigsten Abschnitte in der Erziehung. Das Kind hört auf Kind (infans) zu sein, indem es der Rede mächtig wird. Seine Spiele ohne Zusammenhang treten in eine fortlaufende Uebung ein, indem es des Unterrichts fähig wird. Erst da beginnt die planmäßig fortgeführte Erziehung, wo die wechselseitige Verständigung des Zöglings und des Erziehers durch die Rede ermöglicht ist.

238. Die Sprache bezweckt Mittheilung des Bewußtseins. Sie muß sich dabei zunächst an das halten, was am leichtesten sich mittheilen läßt. Ohne Anbequemung an die Fassungskraft des Hörenden würde sie ihres Zwecks uneingedenk sein. Am leichtesten mittheilbar ist das allgemeingültige Bewußtsein. Von ihm läßt sich annehmen, daß alle fähig sein werden es zu verstehn. Der höhere Grad in der Entwicklung der Sprache, die Wortsprache, wendet sich daher vorherschend, ja fast nur der Erkenntniß zu. Enger als sie hängen die niedern Stufen der Zeichensprache mit Gefühlsäußerungen zusammen; nur in den Interjectionen führt sie dürftige Zeichen

des Gefühls mit sich (75 Anm.), nur in ihren begleitenden Hülfsmitteln, der Minen, der Geberden und der Betonung, weiß sie ihrem Mangel Ergänzungen zu schaffen. Das Gefühl ist unaussprechlich im einzelnen Worte und im regelrechten Satze; nur die rednerische Wendung und die künstlerische Verknüpfung der Sätze kann ihm einen mittelbaren Ausdruck in der Rede geben (178 Anm.). Je weiter sie für ihren nächsten Zweck sich ausbildet, um so mehr sehen ihre Wortbildungen vom eigenthümlichen Bewußtsein und von der persönlichen sinnlichen Empfindung ab und wenden sich dem Abstracten zu, welches in gleicher Weise im Bewußtsein aller Sprechenden sich wiederfinden läßt. Ueber diesen nächsten Zweck der Sprache, welcher das Leichteste zuerst ergreift, darf man ihren letzten Zweck nicht vergessen. Er kann nur auf die Mittheilung des ganzen Bewußtseins gehn, nicht allein der Gedanken, sondern auch ihrer eigenthümlichen Verknüpfungen, welche im Bewußtsein der einzelnen Person als Gefühle sich kund geben (166). Vom ganzen Bewußtsein geht der Trieb nach Mittheilung aus; das ganze Bewußtsein will auch der fassen, welcher die Mittheilung empfängt. Nur auf halbem Wege bleibt die Mittheilung stehn, wenn sie nur den Gedanken eröffnet. Daher kann auch die Wortsprache, obgleich sie der Abstraction der Gedanken sich zuwenden muß, ihre Verbindung mit dem Ausdruck des Gefühls nicht völlig aufgeben. Sie geht zunächst immer von Person zu Person; in der Person sieht man den Menschen, das vernünftige Wesen und wendet sich an das Allgemeingültige, aller Vernunft Verständliche, aber nur um durch dessen Vermittlung das Bewußtsein der einen Person der andern zugänglich zu machen. Hierin wird man den Grund sehen müssen, warum auch die Wortsprache immer einen persönlichen Charakter behauptet. Der Gedanke an eine rein allgemeingültige Sprache ist nur eine Abstraction, welche das beste Mittel für die allgemeine Verbreitung der Verständigung sucht, über dasselbe aber den Zweck vergißt, die Verständigung der Subjecte. Eine solche allgemeingültige Sprache ist niemals gewesen. Die ersten Versuche der Verständigung mußten einen persönlichen Charakter an sich tragen,

das Bewußtsein und den Willen des einen Individuums dem andern verrathen. Eine Ausgleichung persönlicher Beweggründe mußte in ihnen unternommen werden, die Zeichen, welche dazu führen sollten, konnten nur an das Ganze der Personen sich anschließen. So zeigen sich auch jetzt noch die ersten Versuche in der Sprache; an persönliche Ausdrucksweisen schließen sich familiäre Eigenthümlichkeiten an und verschmelzen sich im weitern Verkehr mit dialektischen Verschiedenheiten einer provinciellen Mundart. Aus den provinciellen Mundarten erwächst die allgemeine Volkssprache erst durch die Vermittlung der Schrift. Die Verschiedenheit der Sprachen ist in diesem allmäligen Gange ihrer Entwicklung gegründet. Sie ist viel größer als die Zahl der Völker; denn jeder kleinere Kreis in ihnen und jeder Mensch hat seine eigene Sprache. In dieser Eigenthümlichkeit des persönlichen Ausdrucks soll auch die Wortsprache festgehalten werden; niemand soll in ihr seinen Charakter verleugnen. Die sittliche Aufgabe in der Aneignung der Wortsprache ist nur, daß jedes sittliche Subject die Mittel suchen soll, durch welche sein eigenthümliches Bewußtsein auch im weitesten Kreise zur verständlichen Mittheilung gelangen kann, soweit es sein Wirkungskreis und die Gemeinschaft der menschlichen Bildung gestattet. Hierzu gehört die Beachtung des allgemeinen Gebrauchs in der Uebereinkunft der Wortsprache. Von ihm läßt sich die Abstraction des allgemeingültigen vom persönlichen Bewußtsein nicht trennen und das Streben wird sich daher darauf zu richten haben durch rednerische Gewandtheit im Gebrauch der Worte in sie die Kraft der persönlichen Ueberzeugung zu legen.

Die sittlichen Forderungen, welche an die Ausbildung der Wortsprache gerichtet werden, können, wenn sie einseitig genommen werden, auf das Ideal einer allgemeinen Sprache führen und ein solches Ideal, wie andere abstracte Ideale, ist auch wirklich gehegt worden. Leibniz hatte es im Auge, als er dem Gedanken einer allgemeinen Charakteristik nachging. Dieses Ideal ist alt, das Ideal der Göttersprache, welche allen Dingen ihre rechten Namen beilegt, oder der Ursprache des Menschen, welche alles bezeichnete, wie es mit Recht heißen sollte. Zwischen dem philosophischen

Ideal und dem Ideale eines alten Glaubens ist nur der Unterschied, daß von dem erstern das an das Ende einer reifen Entwicklung gesetzt wird, was das letztere zu Anfang aller Dinge setzt, wo alles gut war. Von diesem Ideal einer Ursprache, welche ursprünglich vorhanden gewesen wäre, ist auch die Ueberlieferung ausgegangen von einer Sprachverwirrung, welche erst später eingetreten wäre und die Trennung der in sich einigen Menschheit in die Vielheit der Völker bewirkt hätte. Die Sagen dieser Richtung können wir nur als prophetische Hinweisungen auf künftige Dinge betrachten; ihre Wahrheit liegt darin, daß sie eine Hoffnung der Vernunft uns veranschaulichen. Auch das philosophische Ideal der allgemeinen Sprache entspricht einer solchen Hoffnung; von der Philosophie aber wird es nur erwartet in Folge einer langen Entwicklung des Bewußtseins; sie fordert uns dazu auf selbst Hand anzulegen um es zur Ausführung zu bringen. Wir dürften aber auch wohl von ihr erwarten, daß sie nicht sich anmaßen würde es für sich allein in Beschlag zu nehmen. Ihre Bemühungen um das Ideal der Sprache wenden es nur der Wissenschaft zu. Es würde da erreicht sein, wo für jeden wissenschaftlichen Begriff auch das rechte Wort gefunden wäre, ein Wort so entsprechend seinem Sinn, daß seine Bedeutung von jedem Eingeweihten anerkannt werden müßte, einer Sprache eingefügt, deren Zusammenhang keiner Zweideutigkeit unterläge. Auf eine solche Normalsprache arbeitet die technische Ausbildung der Terminologie in den Wissenschaften hin, nur daß sich dabei der leidige Uebelstand zeigt, daß verschiedene Fächer der Wissenschaften ihre Kunstausdrücke auch in verschiedener Bedeutung nehmen. Man muß dem abzuhelfen suchen, indem man alle diese Fächer dazu bestimmt ein gemeinschaftliches System der Terminologie anzunehmen, welches der Natur der Sachen völlig entspricht. Dies wird freilich nur unter der Bedingung möglich sein, daß sie auch alle einem Systeme der Begriffe und der von ihnen bezeichneten Sachen sich bequemen; aber darauf arbeitet ja auch die Wissenschaft hin ein solches System zu völliger Durchsichtigkeit herzustellen. Ohne Zweifel ist nun dieser Gedanke an eine Normalsprache viel bestimmter als die Vorstellungen, welche von einer Sprache der Götter oder einer allgemeinen Ursprache des Menschengeschlechts in Umlauf gesetzt worden sind; aber er zeigt auch viel deutlicher darauf hin, daß er mit der Bedeutung der Sprache in Widerspruch steht. Die technische Ausbildung einer Terminologie für alle Wissenschaften ist ein Bedürfniß unseres wissenschaftlichen Lebens, welchem wir unsern Fleiß widmen sollen; aber wie dieser Fleiß bisher in einzelnen Fächern geübt worden, hat er die lebendige Entwicklung der Sprachen eher gestört als gefördert; die

Kunstwörter der Wissenschaften sondern sich vom gemeinen Gebrauch der Rede ab; man könnte die Schuld hiervon auf die Absonderung der Fächer schieben wollen, aber die Kunstwörter der Philosophie machen es nicht besser und oft genug ist darüber geklagt worden, daß die Philosophen die Sprache verdürben. Der Grund liegt tiefer. Die Sprache soll der Ausgleichung der Gedanken dienen; wenn die Gedanken gleich fertig wären und in die allgemeingültige Form des Systems gebracht, dann würde man der Sprache nicht mehr bedürfen. Es ließe sich daher wohl eine Sprache annehmen, welche der Ausdruck eines fertigen Gedankens im Bewußtsein des Redenden wäre, aber nicht, daß sie an einen Andern gerichtet würde, welcher denselben Gedanken in derselben Fertigkeit besäße. An eine solche Sprache scheint man gedacht zu haben, wenn man eine Sprache der Götter annahm oder des vollendeten Sprachkünstlers, welcher für jede Sache das rechte, allgemein verständliche Wort zur Hand hätte; aber man bedachte dabei nicht, daß er in seiner Rede der Fassungskraft des Hörenden sich würde anbequemen müssen. Die Rede kann nur ein mittleres Ergebniß zwischen den Theilnehmern sein. Das Wort ist eine Erscheinung, ein Zeichen der Sache, welches dem Bezeichneten niemals genau entsprechen kann; wenn man es verstehen will, muß man die trübenden Mittel abziehen, welche in der Erscheinung an die Wahrheit sich ansetzen und welche der Redende selbst dem Sinn seiner Gedanken zufügen muß um sich verständlich zu machen. Es ist daher nur ein abstractes Ideal, wenn man an eine vollkommene Sprache gedacht hat; daß sie eine Erscheinung ist, steht in Widerspruch mit ihrer Vollkommenheit. Um so mehr haben wir dies anzuerkennen, je weniger wir auch von der Seite des Redenden ein volles Verständniß der Wahrheit, welche er mittheilen will, voraussetzen dürfen. Die Wahrheit der wissenschaftlichen Einsicht ist selbst ein abstractes Ideal, welches das allgemeingültige Bewußtsein zugleich von den Beschränkungen und von den Hülfsmitteln des persönlichen Bewußtseins loslöst. Die Sprache kann ihrem Zwecke nach nur in der Mittheilung unter Personen sich ausbilden. Wenn jemand den Sachen Namen geben wollte nur für sich ohne damit zu bezwecken durch sie Andern sich verständlich zu machen, so würde er ein ganz unnützes Werk treiben. Die Verständigung von Personen unter einander kann anfangs nur unvollständig sein und muß auch unvollkommen bleiben, solange sie im Werke ist; die Sprache als Mittel für sie muß diese Unvollkommenheit theilen; was von andern Mitteln gesagt worden ist, daß sie darauf ausgingen sich selbst überflüßig zu machen, dürfen wir auch auf sie anwenden. Solche Mittel müssen zugleich weiter sich ausbilden und sich abnutzen. Davon giebt die Geschichte

der Sprachen nach beiden Seiten zu deutliche Kunde. Auf das deutlichste läßt sich in ihr der Proceß in seinen einzelnen Zügen verfolgen, welcher von kleinern Kreisen der Sprachgemeinschaft zu allgemeinerer Verständigung führt, weil dabei die Schriftsprache eine vorherschende Rolle spielt und bleibende Denkmale zurückläßt; dagegen verräth sich aber auch nicht weniger in ihr an großen Zügen das Werk der Zerklüftung, durch welches Sprachen einem gemeinsamen Stamm entrissen werden und die Fähigkeit sich unter einander zu verständigen verlieren, nur daß hierüber weniger die Denkmale der Schrift als die Erfolge der Geschichte Auskunft geben. Beiden Seiten der Sprachbildung muß man in gleichem Grade nachgehn, wenn man die Geschichte der Sprachen erforschen will. Man wird sich aber von vornherein bekennen müssen, daß der Weg geschichtlicher Forschung nicht ausreicht den Ursprung der Sprache zu ergründen. Hieran zu erinnern würde nicht nöthig sein, hätte nicht auch in der Sprachforschung wie in andern Zweigen der Wissenschaft die Scheu vor speculativen Grundsätzen sich gezeigt und dazu verführt der empirischen Forschung einen größern Bereich beizulegen, als sie mit Recht sich zueignen kann. Denn nach dem Ursprunge muß man doch forschen, seiner Kunde wenigstens so nahe zu kommen suchen wie möglich. Keinem besonnenen Sprachforscher wird es aber entgehn, wie weit entfernt vom Ursprunge der Sprache die geschichtlichen Denkmale liegen, welche wir zu Rathe ziehen können. Sie setzen alle die Schrift voraus und auch die ersten Anfänge der Schrift liegen weit von den Anfängen der Sprache ab. Aus den ersten Zuständen der Sprachen, welche uns geschichtlich beglaubigt sind, können wir Rückschlüsse machen auf die Zeiten ihrer frühern Entwicklung; die vergleichende Sprachforschung hat diese Rückschlüsse versucht und wir wollen ihr nicht abstreiten, daß sie hierdurch mit großer Wahrscheinlichkeit zu Ergebnissen gekommen ist, welche über die dunkeln vorgeschichtlichen Zeiten Licht verbreitet haben; aber noch weit ab liegen diese Zeiten von der Wiege der Menschheit. Wenn wir diesen Ergebnissen folgen, so lassen sie uns die Zerklüftung der Sprachen gewahr werden, welche so eben erwähnt wurde. Daß eine solche stattgefunden hat, beweisen uns nicht allein die Rückschlüsse der vergleichenden Sprachforschung, sondern auch die Ueberlieferungen einer viel hellern Geschichte. Sie zeigen sich in diesen auch immer in Gemeinschaft mit Verschmelzungen verschiedener Völker und verschiedener Sprachen oder Mundarten und wir haben keinen Grund anzunehmen, daß dies in der vorgeschichtlichen Zeit anders gewesen. Wenn nun die vergleichende Sprachforschung geneigt gewesen ist mehr auf die Zerklüftungen als auf die Verschmelzungen zu achten, so liegt dies in ihrem vergleichenden Geschäfte, welches sie

gleichartige Wurzeln und Formen der Sprache aufsuchen läßt. Sie kann hierdurch leicht verleitet werden einen gemeinschaftlichen Stamm aller Sprachen anzunehmen, wird sich aber gestehn müssen, daß ihre geschichtlichen Forschungen bis zu ihm vorzudringen nicht gestatten. Sie zeigen nur verschiedene Sprachen, von welchen einige in näherer Verwandtschaft mit einander stehn und auf gemeinschaftliche Wurzeln zurückweisen. Daraus weiter zurückzuschließen auf eine allgemeine Wurzelsprache für alle Menschen würde weit über das hinausgehn, wozu die geschichtlichen Thatsachen uns berechtigen. Die Vergleichung der Sprachen wendet sich gern zur Aufsuchung des Gleichen in ihnen, aber sie würde doch nur einseitig ihr Geschäft betreiben, wenn sie nicht auch das Verschiedenartige in ihnen aufsuchte. In der geschichtlichen Forschung zurückgehend vom Gegenwärtigen auf das Frühere findet sie, daß in diesem eins gewesen, was in jenem getrennt sich zeigt, in dem Bestreben jenes aus diesem zu erklären möchte sie die Vielheit aus der Einheit der Sprachen ableiten; aber sie wird nicht unbemerkt lassen dürfen, daß die Besonderheiten der verschiedenen Sprachen auch ihre besondern Gründe haben müssen. Die Geschichte läßt uns solche Gründe von verschiedener Art erkennen und in ähnlicher Weise pflegen wir uns alsdann auch die Gründe der vorgeschichtlichen Zerklüftung der Sprachen zu denken; doch geben diese Gründe nur äußere Veranlassungen für die Veränderungen in der Sprachbildung; in den Beweggründen der Sprache selbst werden wir die innern Gründe suchen müssen. Wir werden wohl darauf zu achten haben, daß die Sprache niemals eine solche Einheit gewesen ist, wie sie von uns gedacht zu werden pflegt, wenn wir sie zum Object einer wissenschaftlichen Untersuchung machen. Diese Einheit ist nur eine Abstraction, welche wir uns bilden um sie in ihrer Gesammtheit zu betrachten. Sie ist immer die Rede der Menschen gewesen, welche sie gebrauchten. In ihrem Munde hat sie die Verschiedenheit der Individuen gehabt, welche sich nur dem allgemeinen Gebrauch fügten, so lange sie in ihm lebten; wenn sie ihm durch Zerstreuung ihrer Sprachgenossen entzogen wurden, haben sie auch andern Gebrauch ausgebildet oder angenommen. Die Keime der Sprachverschiedenheiten haben sich immer unter den Menschen gefunden, sie sind nur weniger entwickelt geblieben, solange sie zurückgehalten wurden von den entgegengesetzten Beweggründen, welche zur Gleichartigkeit im Sprachgebrauche treiben. Diesen Bemerkungen kann man sich nur entfremden, wenn man die Sprache in ihrer abstracten Bedeutung sich denkt, gleichsam wie ein Naturproduct, wie ein nothwendiges Gewächs oder wie das Werk eines unwiderstehlichen Naturtriebes. Es ist schon darauf hingewiesen worden, daß in der Sprache viel

der Natur angehört (174); die Ansicht aber, daß alles in ihr Natur sei, gehört dem Naturalismus an, welcher die Werke der sittlichen Gemeinschaft für Werke der Natur erklärt, weil sie nicht vom freien Willen des Individuums beherscht werden, sondern ein Gemeingut vieler sind, ein Erwerb einer fortschreitenden Bildung, welcher von Geschlecht zu Geschlecht sich forterbt, zur Gewohnheit und Sitte sich ausbildet. Wer in der Gewohnheit nur die Natur, das Werk des Instincts sehen kann, der wird freilich auch in der Sprache nichts Sittliches finden können. Man würde aber sich verblenden müssen gegen die Zeugnisse der Geschichte, welche uns deutlich darauf hinweisen, daß die Zerklüftungen und Verschmelzungen der Sprachen nur unter Einflüssen der menschlichen Willkür sich bilden, wenn man die sittlichen Motive in der Sprachbildung verkennen wollte. Daher legen wir auch beständig den sittlichen Maßstab an den allgemeinen Gebrauch der Rede an, indem wir Besseres und Schlechteres in ihm unterscheiden, und wenn wir bedenken, wie Sitten und Gewohnheiten sich fortpflanzen, so werden wir auch nicht anstehn können jedem einzelnen Theilnehmer am Gemeingut der Sprache den Antheil seiner Freiheit an diesem Werke der Vernunft zuzurechnen. Jeder hat sie zu lernen, zu lehren, zu üben in seinem Kreise; jeder thut dies nach seiner Eigenthümlichkeit und hat nach Maß seiner persönlichen Bildung an Ueberlieferung und Fortbildung derselben seinen Antheil. Man hat gesagt, der Stil sei der ganze Mensch; nicht weniger verräth die Sprache den Menschen; nur freilich sind beide Mittel, welche nicht immer ihrem Zweck und genau genommen nie ganz ihrem Zweck entsprechen. Von der Pflicht aber der Sprache nach Kräften sich zu bemächtigen kann niemand entbunden werden. Wir fordern von ihm Beredsamkeit; nicht die, welche ein besonderes Talent und eine besondere Kunst verlangt, sondern die natürliche Beredsamkeit, wie man sie zu nennen pflegt, welche aber doch nicht ohne Uebung erlangt wird, die Beredsamkeit, welche aus dem vollen Herzen, der vollen persönlichen Ueberzeugung fließt.

239. Soweit wir die Sprache in der Geschichte verfolgen können, finden wir sie in Verbindung mit der Schrift. Die höhern Stufen in der sittlichen Bildung lassen sich ohne dieses Mittel für die Mittheilung nicht denken. Alle Völker, welche ihre Werke der Geschichte der sittlichen Cultur einverleibt haben, sind dazu geführt worden zu ihm zu greifen. Zur Erfindung der Schrift hat man greifen müssen, weil die Mittheilung des Bewußtseins ihrem Zwecke gemäß nach dem wei-

testen Umfange strebt, welcher erreichbar ist, die mündliche Sprache aber sehr enge Grenzen hat, weil sie an räumliche und zeitliche Gegenwart des Redenden gebunden ist. Die Schrift befreit von diesen Grenzen; durch ihre Vervielfältigung trägt sie die Mittheilung des Bewußtseins über jeden Raum, in welchem Menschen verkehren, und über jede Zeit, welche die Kunde früherer Zeiten sucht. Diese Vortheile lassen sich jedoch auch durch andere Mittel erreichen; Boten und Sage würden die mündliche Mittheilung in die fernsten Räume und Zeiten bringen können. Der eigenthümliche Vorzug der Schrift vor der Rede ist in einer andern Eigenschaft zu suchen. Sie bringt eine treue Kunde aus entfernten Zeiten und Räumen. Menschliche Boten und Sage geben nur unsichere Nachricht; denn Menschen kann und soll man nicht gebrauchen zu willenlosen Werkzeugen seines Willens; der treueste Ueberlieferer mischt von dem Seinigen etwas ein; seine eigene Rede kann man nicht mit Sicherheit wiederholen. Die Schrift dagegen hat in ihren Stoffen geduldige Werkzeuge, welche keinen Willen haben und durch ihre persönliche Auffassungsweise die Ueberlieferung entstellen können. Daher scheiden sich erst durch die Schriftsprache Sage und Geschichte und eine sichere Ueberlieferung der frühern Bildung beginnt erst mit der Aufbewahrung schriftlicher Denkmale. Sie giebt die diplomatische Sicherheit, welche wir in der Geschichte, im praktischen Leben und überall, wo es auf genaue Ueberlieferung des Thatsächlichen ankommt, suchen müssen. Doch kann auch dieses Mittel nicht freigesprochen werden von Mängeln, welche alle Mittel treffen. Daher rühren die Vorwürfe, welche die Schrift und die Schriftgelehrten getroffen haben. Indem die Schrift ein neues Mittel bringt für die Mittheilung und die Bewahrung des Bewußtseins, kann sie zur Verdrängung oder Schwächung der alten Mittel ausschlagen, der zunächst liegenden Ueberlieferung in der Uebung des Gedächtnisses und der Sprache. Wenn man dem neuen Mittel zu viel vertraut, es die Stelle der alten Mittel vertreten läßt, entfremdet man sich die natürlichsten und nächsten Mittel. Man hat daher gegen die geschriebenen Gesetze geeifert, gegen den todten Buchstaben der Ueberlieferung, gegen

die Büchergelehrsamkeit und gefordert, daß Gesetze, Sitten, Religion und Wissenschaft in dem Herzen, dem Gedächtniß und dem Verstande der Menschen eingegraben bleiben, in ihrer Ueberlieferung von Mund zu Mund fortwachsen sollten. Man fürchtet von der Schrift die Herrschaft allgemeiner Uebereinkunft, veralteter Satzungen, feststehender Formeln, welche den persönlichen Bedürfnissen und der steigenden Entwicklung der Vernunft nicht genügen, sondern nur Abbruch thun könnten. Aehnliche Besorgnisse könnten auch die Rede treffen; auch sie kann veraltete Meinungen nähren und leere, hergebrachte Worte an die Stelle des lebendigen Bewußtseins setzen; aber von der Rede sehen wir uns doch genöthigt sogleich auf die Gegenrede zu achten, ihre Worte erlöschen unter dem allgemeinen Eindruck, welchen der lebendige Verkehr unter den Personen zurückläßt; dagegen der geschriebene Buchstabe bleibt, nimmt keine Rücksicht auf die gegenüberstehende Person oder wenigstens auf den Wechsel des Lebens, in welchem sie begriffen ist. Dies führt Nachtheile mit sich, welche die Rede nicht treffen. Wir sollen sie zu vermeiden suchen, so weit wir können. Daher müssen wir für sittliche Vorschrift halten die unvollkommene Mittheilung durch die Schrift nicht da eintreten zu lassen, wo die vollkommnere durch Rede und Gedächtniß gestattet ist. Aber nicht überall reicht diese aus und daraus ergiebt sich die sittliche Aufgabe den nothwendigen Nachtheilen der Schrift nach Kräften entgegenzuarbeiten. In der Geschichte der Sprachen zeigen sie sich im Großen und Ganzen. Dasselbe Mittel, welches eine sicher beglaubigte Geschichte überhaupt und eine Geschichte der Sprachen im Besondern erst möglich macht, nimmt auch der lebendigen Rede einen Theil ihrer Beweglichkeit. Das Eintreten der Sprache in die Literatur ist der Wendepunkt ihrer Entwicklung, in welchem sie zugleich eine größere Allgemeinheit ihrer Mittheilung findet und von der Besonderheit ihrer unmittelbaren sinnlichen Anschaulichkeit verliert. Dies wächst mit dem Ueberhandnehmen der Literatur. Eine Theilung der Arbeit, verschiedener Arten des Berufs sind seine Folge; die Schriftkundigen sondern sich vom Volke ab, welches die mündliche Rede fortbildet; sie bilden

ihren eigenen Sprachgebrauch aus, welcher mehr den Zusammenhang in weiterer Ferne der Zeiten und der Räume, weniger den Verkehr in den nächsten Umgebungen bedenkt. Dadurch werden die Redeformen verschiedener Entwicklungsstufen und verschiedener Mundarten verwischt, unter eine allgemeine Form vereinigt und abgestumpft. Auch dem Verkehr verschiedener Völker unter einander dient die Schrift; erst durch ihre Literaturen kommen sie zu einer gemeinschaftlichen Arbeit an der Geschichte der geistigen Bildung; sie tauschen nun Worte wie Waaren und fremde Formen der Rede verschmelzen sich der Volkssprache, was nicht ohne Abstumpfung des volksthümlichen Sprachgefühls geschehen kann. So sehen wir, daß die Entwicklung der Schriftsprache unausbleiblich an der Abschwächung der Wortsprache arbeitet. Hierin werden wir jedoch keinen unersetzlichen Verlust sehen dürfen. Denn die Wortsprache selbst ist nur ein Mittel. In der Absonderung, in welcher sie als Sprache der Familie, des Stammes, des Volkes sich ausgebildet hat, soll sie nicht bestehn bleiben; darauf weist das Ideal einer allgemeinen Sprache hin (238 Anm.). Diesem Ideal einer allgemeinen Sprache für alle Völker und für alle Zeiten nähert sich aber die Schriftsprache in ihrer Entwicklung zur Literatur bei weitem mehr als die mündliche Rede. In ihrem Gebrauch soll dahin gestrebt werden das Bewußtsein zu einem Gemeingut aller zu machen, das Bewußtsein der frühern Zeiten auf die Gegenwart zu bringen und es allen Völkern zugänglich zu machen. Dem würde man aber nur entgegenarbeiten, wenn man die Absonderung der Schriftkundigen von dem übrigen Volke begünstigte. Sie kann nur als ein Durchgangspunkt geduldet werden. Die Schriftkundigen sollen ihrer Bestimmung eingedenk bleiben der allgemeinen Verständigung zu dienen, daher auch den Zusammenhang ihrer allgemeinen Schriftsprache mit der lebendigen Rede des Volkes bewahren. Daher wird es ihnen zwar gestattet und geboten sein ihre Kunstsprache auszubilden, welche auch über den Bereich der Volkssprache hinaus der allgemeinen Verständigung dienen kann; aber darauf haben sie nicht weniger zu sehn, daß sie der allgemein verständlichen Bezeichnungsweise der Rede

in natürlicher Gliederung sich anfüge. Diese Aufgabe ist nicht leicht zu lösen. Sie verlangt die Kunst in der Behandlung der Schriftsprache, auch in ihrem Gebrauch für die Wissenschaft. Je allgemeiner die Sprache wird, um so mehr wenden sich ihre Ausdrücke dem allgemeingültigen wissenschaftlichen Bewußtsein mit seinen Abstractionen zu und entfremden sich dem Verkehr der Meinungen, dem fließenden Gebrauch der Rede, welcher die Stimmungen des Gefühls wiedergiebt. Dem sich zu entziehen kann aber nicht die Absicht auch nur der wissenschaftlichen Mittheilung sein; denn auch in ihr beabsichtigt man seine Ueberzeugung auszudrücken. Daher muß von den Schriftkundigen gefordert werden, daß sie im Gebrauche der Schrift durch den Ausdruck des allgemeingültigen Bewußtseins seinen Zusammenhang mit dem eigenthümlichen Bewußtsein nicht unterdrücken lassen. Die Schrift begünstigt mehr die Wissenschaft als die Kunst, mehr die Prosa als die Poesie; sie würde aber unzweckmäßige Einseitigkeit sich zu Schulden kommen lassen, wenn sie beide auseinanderfallen ließe. Ihr Zweck ist die Mittheilung des Bewußtseins zwischen Personen, welche durch Raum oder Zeit, also in der Erscheinung getrennt sind, getreu zu vermitteln. Davon läßt sich das Persönliche nicht trennen und je mehr dasselbe durch die Vermittlungen der Erscheinung abgeschwächt wird, um so größere Kunst soll aufgeboten werden die beschränkten Mittel der Schrift auch zu seiner Mittheilung zu befähigen. Hieraus fließt, daß die Schriftsprache viel kunstreicher in ihren Wendungen sich ausbildet als die Wortsprache und durch den Reichthum derselben ihren Mangel an sinnlicher Veranschaulichung zu ergänzen sucht.

Es ist bekannt, daß Plato die Nachtheile der Schrift gegen die mündliche Rede zur Sprache gebracht hat. Ihm sind viele gefolgt mit ähnlichem Tadel gegen geschriebene Gesetze, Verfassungen auf dem Papier, gegen die Herrschaft der Feder, der Schreibstube in öffentlichen Angelegenheiten, gegen die todte Büchergelehrsamkeit und die Schriftgelehrten. Der Tadel trifft wunde Stellen in unserm sittlichen Verkehr. Daß der Gebrauch der Schriftsprache der Uebung des Gedächtnisses und der Rede nachtheilig werden kann, liegt zu Tage; dem kann man aber vorbeugen durch Verhü-

tung ihres Misbrauchs. Dem Misbrauche ist die Rede ebenso ausgesetzt wie die Schrift. Auch sie schärft weder Gedächtniß noch Verstand, sondern erinnert nur und bringt Zeichen, welche das Gedächtniß unterstützen und das Nachdenken des Verstandes herausfordern, weil sie die am leichtesten verständlichen Zeichen sind. Etwas weniger leicht verständlich sind die Zeichen der Schrift, doch werden sie von jedem verstanden, welcher die Kunst der Schrift und der Sprache geübt hat. Die letztere liegt der Natur näher als die erstere; daher haben die, welche auf das Natürliche auch in unserm sittlichen Leben dringen, sich gar nicht von der Natur zu entfernen geglaubt, wenn sie die Sprache zuließen, die Schrift aber tadelten. Die Stimmen, welche nur das natürliche Leben wollen und deswegen von der Schrift eine Entartung der Sitten fürchten, dürfen wir wohl ihrem Schicksal überlassen; ein solches trifft aber auch die, welche die Schrift tadeln, weil sie die einfachern Verhältnisse des sittlichen Lebens mit Verwicklungen bedroht. Ihre Praxis setzt sich in Widerspruch mit ihrer Theorie; dem Fortgange der Geschichte, welcher von der Rede zur Schrift treibt, können sie selbst sich nicht entziehen. Alle Völker, welche auch nur einen Zusammenhang ihrer geistigen Bildung innerhalb der Grenzen ihrer Volksthümlichkeit herstellen und bewahren wollten, geschweige die, welche ihre Werke über ihre Grenzen hinaus der Weltgeschichte einverleibten, haben die Schriftsprache gebrauchen müssen. Sie wird unausbleiblich erfordert für die Erweiterung der Mittheilung über den engen Kreis des persönlichen Verkehrs; auf diese aber ist nur ihr nächster Zweck gerichtet; ihr hauptsächlichster Zweck besteht in der getreuen Ueberlieferung der Thatsachen. Für sie dürfen wir die Schrift sogar zur Mittheilung an uns selbst gebrauchen und es ist keinem sittlichen Tadel zu unterwerfen, wenn wir auf die Treue unseres Gedächtnisses nicht unbedingt uns verlassen, sondern flüchtig Wahrgenommenes oder flüchtige Versuche in der Verknüpfung unserer Gedanken für künftige Erinnerung durch die Schrift fixiren. Tadelnswerth würde es nur sein, wenn schriftlichen Aufzeichnungen ein Werth für sich beigelegt würde. Sie stehen hierin der mündlichen Mittheilung völlig gleich; beide bieten nur Erscheinungen, zu welchen das Verständniß hinzutreten muß, wenn sie einen Werth empfangen sollen. Die flüchtigen Erscheinungen, welche uns das Leben in Masse zuführt, können nicht alle sogleich von uns verarbeitet werden; wir müssen daher ein Mittel suchen die Erinnerung an sie zu fixiren. Das Gedächtniß bietet dazu das nächste, aber kein ausreichendes Mittel; denn seine Erinnerungen selbst sind zu vielen zufälligen Störungen ausgesetzt; ein entfernteres Mittel bietet das Wort; es ist aber auch nur eine flüchtige Erscheinung; erst

durch die Schrift lernen wir Thatsachen feststellen für die Erinnerung künftiger Zeiten. Sie entzieht die Ueberlieferung den Schwankungen des unsicheren Gedächtnisses und der Sage und bringt dadurch das Mittel dem Verlaufe des zeitlichen Lebens nicht allein für die Person, sondern auch für das Volk und die Menschheit einen stetigen Verlauf zu sichern. Hierin ist ihr Hauptzweck zu suchen. In der Geschichte giebt er sich in so großen Zügen zu erkennen, daß die Nothwendigkeit dieses Mittels für die Sicherstellung der sittlichen Cultur nicht übersehen werden kann. Kein Volk, welches Sicherheit in seine innern und äußern Verhältnisse bringen will, kann der geschriebenen Gesetze und Verträge entbehren. Der Uebergang von der mündlichen Ueberlieferung zur schriftlichen Aufzeichnung bezeichnet sein Eintreten in eine feste Ordnung seiner fortschreitenden Entwicklung; es tritt aus der Sage heraus und gewinnt eine Geschichte. Indem die frühern Geschlechter in der Schrift bleibende und allgemein verständliche Denkmale hinterlassen, sichern sie sich ihre Nachwirkung auf die spätern Geschlechter und über das Leben des Volkes hinaus auf andere Völker, welche das Verständniß ihrer Literatur sich aneignen und die sittliche Bildung der frühern Völker weitertreiben. So wird erst ein weit ausgebreitetes Schriftwesen das Mittel, welches den Zusammenhang der Weltgeschichte sichert und kommenden Geschlechtern verständlich macht. Aber darauf haben wir zu dringen, daß diese Ueberlieferungen durch die Schrift doch nur Thatsachen, Erscheinungen feststellen; wenn man ihrer sichern Kenntniß sich erfreuen wollte ohne auf ihr Verständniß vorzudringen, so würde das den kurzen Blick verrathen, welcher das Mittel für den Zweck nimmt. Vor diesem Misbrauch der Schrift wird mit Recht gewarnt. Geschriebene Gesetze, Satzungen aller Art und Ueberlieferungen der Geschichte sollen ausgelegt werden im Sinn derer, welche sie brachten, und nicht allein in ihrem Sinn, sondern auch im Sinn derer, an welche sie gebracht werden. Denn sie geben nur Thatsachen, welche wir zu begreifen haben. Mit den Ueberlieferungen der Schrift verbindet sich der Schein, als wären sie für alle Personen und Zeiten gültig und dürften als allgemeines Gesetz, als allgemeine Vorschrift oder Wahrheit von allen nur in derselben Weise gefaßt werden; aber nur als Thatsachen gelten sie unbedingt, nicht immer als Thatsachen, das jemand so gedacht, sondern nur daß er so geschrieben habe. Die Prüfung der Wahrheit bleibt jedem vorbehalten; die schriftliche Mittheilung muß von jedem auf sich bezogen werden, daß er sie beherzige nach seiner Weise, wie sie Anwendung auf seine persönliche Stellung und Ueberzeugung findet. Das Festhalten am Buchstaben, an der einmal festgestellten Ueberlieferung kann doch nur

als ein vermeidlicher Nachtheil der Schrift angesehn werden; die Kritik der Ueberlieferung stellt sich ihm siegreich entgegen. Die gegenwärtige Zeit, soweit sie ihren eigenen sittlichen Beweggründen folgt und die Fortschritte in der Entwicklung des Bewußtseins betreibt, wird sich nicht zur Sklavin des Buchstabens machen lassen. Andere Nachtheile der Schrift sind dagegen unvermeidlich. Auch über sie können wir uns auf die Geschichte berufen. Daß die Schrift der mündlichen Sprache eine gefährliche Nebenbuhlerin wird, hängt nicht bloß von Zufälligkeiten und von dem Misbrauch der Schrift ab, sondern zeigt sich als eine so allgemeine Thatsache, daß man es nur aus Gründen herleiten kann, welche im Wesen der Sache liegen. Ueberall, wo die Schrift Ueberhand nimmt, werden die Formen der mündlichen Sprache abgestumpft; nur schwach können die Buchstaben den Laut der Worte wiedergeben; man gewöhnt sich die Worte mehr zu sehen als zu hören; die weitere Verbreitung, welche die Schrift der Mittheilung giebt, zieht die Bezeichnung der Gedanken in das Allgemeine und beseitigt die Verschiedenheit der Mundarten; die allgemeine Regel der Grammatiker wirft sich zur Herrin auf über den zu beobachtenden Gebrauch, welcher im Munde des Volkes eine viel größere Freiheit gestattete, ein viel ungebundeneres Leben hatte. Je weiter der sprachliche Verkehr sich öffnet, um so mehr verfallen die scharf ausgeprägten Formen der Sprache. Seitdem man die Geschichte der Sprachen genauer verfolgt hat, sind daher auch die Klagen laut geworden über die gesetzmäßig sich vollziehende Abstumpfung der Sprache und daß hieran die Schriftsprache einen großen Antheil hat, kann nicht verkannt werden. Wenn nun auch die Sprache nur als ein Mittel angesehn werden kann, so muß doch die Abnutzung eines so wichtigen Mittels sehr bedenklich erscheinen. Wenn man die Verwirrung der Sprachen wie einen zweiten Sündenfall betrachtet hat, so könnte man die fortwährende Abschwächung der Sprache für eine fortwährende Versündigung gegen das Heiligthum der Tradition halten und die Schrift für eine der stärksten Triebfedern in dieser Verwilderung der sittlichen Bildung. Die Versündigung gegen das Gemeingut der Sprache würde jedoch nur nachgewiesen sein, wenn gegen den Zweck derselben gefehlt würde, gegen die genaue Mittheilung des allgemeingültigen und des individuellen Bewußtseins. Daß aber die Abstumpfung der Sprachen durch die Schrift dazu führen müßte diesen Zweck unmöglich zu machen, würde sich doch schwerlich nachweisen lassen. Die künstlerische Behandlung der Schrift wird dem entgegenarbeiten können und dahin zu wirken haben, daß der Mittheilung des Bewußtseins durch ihre Ausdehnung über größere Kreise an ihrer innern Kraft nichts entgehe.

240. Die Schrift führt die Mittheilung des Bewußtseins in größere Kreise der sittlichen Gemeinschaft ein und erst hierdurch kann erreicht werden, daß für diese Mittheilung eine sittliche Gesellschaftsordnung sich bildet. Solange sie ohne Schrift bleibt, hängt sie von den natürlichen Banden der Familie und dem zufälligen Verkehr ab, von Verhältnissen, welche einem beständigen Wechsel unterworfen sind. Die Schrift sichert ihr eine Ueberlieferung, welche so weit reicht, als Menschen sich finden, welche um das Verständniß menschlicher Werke sich bemühen; dadurch wird eine gesetzmäßige, zusammenhängende Fortbildung des Bewußtseins möglich. Durch die Schrift wird aber auch die Mittheilung des Bewußtseins in die Vertheilung der Arbeiten gezogen (239). Soweit sie mündlich geschieht und nicht nur als Mittel für die anbildende Thätigkeit benutzt wird, ist sie nicht Sache der Arbeit, sondern der Muße, die Mittheilung durch die Schrift dagegen fordert Arbeit. Durch sie kommt in die Bildung des Bewußtseins die Theilung der Arbeiten, welche die Schriftgelehrten von den übrigen Ständen der sittlichen Gesellschaft absondert. Der Stand der Schriftgelehrten ist in der Entwicklung der sittlichen Ordnung der erste Stand der Gelehrten, die Schriftkunde die erste Gelehrsamkeit. Erst später sondern sich aus ihr die einzelnen Fächer der Gelehrsamkeit ab. Die Ueberlieferung des Bewußtseins, wie es im Allgemeinen zerstreut, aber von ihnen verstanden worden ist, zu verbreiten und für weitere Ausbildung zu fixiren ist die Aufgabe der Schriftgelehrten. Wer an der Bildung und Fortbildung des Bewußtseins im Allgemeinen Theil haben will, wird nun auch das Lesen und Schreiben sich aneignen müssen. Die Ueberlieferung der Schreibkunst giebt die Elemente der allgemeinen Bildung ab. Die rohen Anfänge der Grammatik haben hierin ihre Grundlage. Ehe sie sich aber ablösen können von der bloßen Uebung des Lesens und des Schreibens und von den Stoffen der Ueberlieferung, muß eine weitere Entwicklung der Literatur eintreten. Sowie einmal die Verbreitung und Fixirung des Bewußtseins zu einer Sache besonderer Arbeit geworden ist, ergiebt sich auch eine weitere Vertheilung der Arbeiten in der Entwicklung des

Bewußtseins und es verzweigen sich die Fächer in ihr zu verschiedenen Classen der Literatur. Dies verhindert nicht, daß die Grammatik die Grundlage für die Verbreitung und Fixirung des Bewußtseins bleibt; denn sie dient allen Zweigen der Literatur, macht sie alle zum Gegenstande ihrer Beurtheilung und legt ihnen ihre Gesetze auf. Das Geschäft den Verkehr aller zu überwachen, die allgemeine Ueberlieferung in Ordnung zu halten und jede Art innerer Störung von ihr abzuwehren läßt sie sich nicht entreißen. Aus der Grammatik bildet sich nun die Philologie heraus. Sie ist in einem Wachsthum, welches nur durch äußere Störungen des geistigen Verkehrs gehemmt werden kann. Mit dem Wachsen des Verkehrs unter den Mundarten verschiedener Stämme, unter den Sprachen verschiedener Völker wächst auch das Gebiet der Philologie und gewinnt neue Gegenstände der Untersuchung und Beurtheilung in der Vergleichung der Mundarten, der Sprachen und ihrer Literaturen. Je mannigfaltiger und verschiedenartiger die Gegenstände sind, welche ihrer Beurtheilung zugeführt werden, um so tiefere Blicke wird sie thun können in die Gründe der Sprache und des Schriftwesens. Nicht allein die älteste Wissenschaft ist sie, welche nach Regeln geübt worden ist, sondern sie behauptet sich auch beständig unter allen übrigen Wissenschaften, welche ihre Dienste in Anspruch nehmen, aber auch der Herrschaft ihrer Regeln sich unterwerfen müssen. Ihre Herrschaft jedoch erstreckt sich nicht über die Stoffe der Ueberlieferung, sondern nur über die richtige Form der Mittheilung im Verkehr. Die Richtigkeit der Gedanken und des allgemeinen Bewußtseins, welche zur Mittheilung kommen, hat sie, für sich genommen, nicht zu prüfen, sondern nur sofern sie zur Mittheilung kommen auf sie einzugehn um die diplomatische Genauigkeit der einzelnen Ueberlieferungen, ihre Uebereinstimmung mit der Ueberlieferung überhaupt in Sprache und in Schrift festzustellen. Da ihr eine solche Prüfung nicht zusteht, kann sie noch weniger darauf ausgehen Besserung und weitere Fortschritte in der Entwicklung des Bewußtseins zu betreiben. Sie bringt nichts Neues hervor, weder in den besondern Wissenschaften noch im ästhetischen oder religiösen Bewußtsein; sie erhält nur das

Alte, sichert seine Ueberlieferung und verständigt es mit den Bewegungen des gegenwärtigen Lebens. Der Maßstab ihres Verständnisses und ihrer Beurtheilung dessen, was sie überliefert, ist die allgemeine Meinung oder der gesunde Menschenverstand, welcher das Ergebniß der gegenwärtigen allgemeinen Bildung ausspricht. Dieser Maßstab ergiebt sich ihr aus der Vergleichung aller Ueberlieferungen und aus ihrem Bestreben sie durch Ausgleichung unter einander und mit den Reibungen des gegenwärtigen Lebens diesem unversehrt in ihrer wesentlichen Bedeutung einzuverleiben. Ihr Werth beruht darauf, daß sie alle Elemente der gegenwärtigen Bildung unter einander verständigt. Sie gewinnt hierdurch einen Einfluß auf alle Zweige der abbildenden Thätigkeit, unter welchen sie den Verkehr ordnet, indem sie den Austausch der von diesen producirten Gedanken und Gefühle vermittelt, ihren Werth für die allgemeine Mittheilung abschätzt und selbst dazu antreibt Neues hervorzubringen und in Austausch zu setzen, was von den Bedürfnissen des allgemeinen Verkehrs gefordert wird.

Schon früher haben wir auf die Verwandtschaft der Sprachkunde mit dem Zwischenhandel hingewiesen (228 Anm.). Die Philologen sind die Kaufleute im Verkehr der Güter, welche der abbildenden Thätigkeit angehören; sie spielen dieselbe Rolle in der Entwicklung des allgemeinen Bewußtseins, welche der Handelsstand durchzuführen hat in dem Verkehr, welcher die äußern Güter zu Gemeingütern macht. In der Untersuchung über die Güter des Bewußtseins müssen wir von diesem Stande ausgehn, umgekehrt wie in der Untersuchung über die Güter der anbildenden Thätigkeit, weil in ihrer Entwicklung nicht vom Eigenthum, sondern vom Gemeingut ausgegangen wird (233). Dieser Satz findet eine Bestätigung in seiner Anwendung darin, daß die Schriftkunde die erste Gelehrsamkeit ist. Aus ihr geht die Philologie hervor, welche wir in ihrer weitesten Bedeutung fassen müssen. Sie soll den Verkehr aller Literaturen vermitteln und betreibt den Großhandel in der Gelehrsamkeit, den Verkehr der Waaren, welche auf den Markt der allgemeinen Verständigung gebracht werden. Die Schrift ist das Verkehrsmittel, welches zum Tausche der Waaren dient und spielt dieselbe Rolle im Austausche des Bewußtseins, welche das Geld im Handel spielt. Dieselben Vorwürfe, welche dem Handel gemacht worden sind, treffen auch die Philologie, und

dasselbe Lob, welches jener verdient, wird auch dieser zufallen, nur daß der Unterschied zwischen Bewußtsein und Macht über die Außenwelt dabei nicht übersehen werden darf. Der Zwischenhandel producirt nichts Eigenes, ebenso die Philologie; sie nähren sich beide nur von dem, was Andere hervorbringen; ihre ganze Bedeutung beruht darauf, daß sie die Kunst verstehen Waaren in Geld, Geld in Waaren, Gedanken in Worte und Schrift, Schrift und Worte in Gedanken umzusetzen; zwischen Producenten und Abnehmern vermitteln sie nur den Verkehr. Man hat daher die Philologie die Erkenntniß des Erkannten genannt, wie sich von selbst versteht, in seiner natürlichen Verbindung mit Sprache und Schrift und auch nicht mit Ausschluß dessen, was der Bildung des Gemüths angehört. Das Verständniß aller Literaturen eröffnet sie und bringt die Gedanken in Umlauf, welche Andere gefunden haben, in den Verknüpfungen, welche ihnen eigenthümlich sind. Hierauf beruht ihr Lob. Wie der Zwischenhandel den Markt bildet und beherscht, dadurch die Producte der Einzelnen erst zum Gemeingut macht, so ist die Philologie damit beschäftigt alles, was im Bewußtsein der Menschen sogleich als dem Gemeingut angehörig sich geregt, in der Sprache sich ausgesprochen hat und durch die Schrift festgehalten worden ist, in sichern Verwahr zu nehmen und das Gemeingut zu bewahren, damit jeder aus seinen Schätzen sich belehren könne. Sie ist daher die allgemeine Lehrerin. Keiner kann ihrer Belehrung sich entziehn, welcher Antheil haben will an dem Gemeingut des schon gewonnenen, in Sprache und Schrift niedergelegten Bewußtseins. Der Sprachunterricht ist der erste Unterricht, weil kein Unterricht ohne Verständniß der Sprache ertheilt werden kann und die Sprache die verständlichsten Erscheinungen darbietet (237). Wenn wir weiter fortgeschritten sind in der Entwicklung des Bewußtseins und nun auch Theil nehmen wollen an der Erweiterung des Bewußtseins in fortschreitender Erfindung, werden wir noch immer an dem Unterricht der Philologie uns zu halten haben, welcher uns zeigt, wo wir stehen, von wo aus wir fortzuschreiten haben, und uns die Mittel an die Hand giebt unser Bewußtsein in Umlauf zu setzen. Der Philologie ist die umfassendste Aufgabe zugefallen alles bisher in den Verkehr gesetzte Bewußtsein zu sammeln und zu bewahren, damit die Ueberlieferung nicht in Stocken gerathe, nicht verfälscht werde, damit die unnütze Mühe erspart werde schon Erfundenes und Geleistetes noch einmal zu erfinden. Von diesem weiten Umfange ihrer Arbeit soll sie nichts sich entziehen lassen. An ihr arbeiten daher auch alle Fächer der geistigen Arbeit. Nur diese Arbeiten zusammenzuhalten hält schwer und daher haben sich auch viele Fächer der Philologie ausgeschieden und

manche von den Fächern der Wissenschaft, welche ihre Literatur besonders betreiben, erinnern sich kaum noch, daß auch ihre Arbeit einen besondern Zweig der Philologie in sich schließt. Auch die Philologie, von der Weite ihrer Aufgabe überwältigt, kann sich ein engeres Gebiet aussuchen. Wenn sie aber ihren vollen Werth in Anspruch nehmen will, wird sie hierin nur eine Sache der Noth sehen. Weil sie die alten Schätze des Bewußtseins zu bewahren bestimmt ist, wenden sich die Beschränkungen, welchen sie sich unterzieht, am leichtesten dahin, daß sie vorherschend das Alterthum aufsucht. Dazu tragen noch andere Umstände bei. Die Treue der Ueberlieferung läßt sich nur durch ihren Zusammenhang mit den ältesten Zeiten darthun. In ihnen zeigen sich die Keime alles Spätern in ihrer ursprünglichsten Gestalt, noch weniger gestört von Zufälligkeiten. Wenn man daher die Beweggründe der Ueberlieferung verstehen will, sieht man sich zurückverwiesen auf die ältesten Ueberlieferungen, in welchen sie in größter Einfachheit und Reinheit sich verrathen. Auch die Sprache des Alterthums ist noch weniger abgenutzt in ihren sinnlichen Hülfsmitteln als die neuere Sprache. Hierzu kommt, daß die Zeiten, in welchen die Literatur sich entfaltete und über alle Zweige des Lebens sich ausbreitete, besonders reich sein mußten an Erfindung und frischem Aufschwung in der Entwicklung des Bewußtseins. Diese Umstände wenden dem Alterthum, den Ursprüngen der Literatur eine Vorliebe der Philologie zu und es ist ihr hieraus der Vorwurf erwachsen, daß sie das Alterthümliche begünstige. Er trifft aber nicht ihr Wesen, sondern nur die Beschränkungen, zu welchen sie durch den überreichen Stoff ihrer Forschung sich genöthigt sieht. Sie würde zu tadeln sein, wenn sie über das Alterthum, über welches sie belehren soll, die neuere Zeit vergäße, welche von ihr Belehrung empfangen soll. Gegenstand der Belehrung und Schüler sollen dem Lehrer gleich theuer sein. Die Philologie vermittelt nur den Verkehr zwischen Altem und Neuem. Es kann ihr aber nicht verdacht werden, wenn sie in Berücksichtigung ihres unermeßlichen Umfangs und der Beschränktheit menschlicher Kräfte die Kreise der Literatur vorzugsweise in das Auge faßt, welche die stärksten Antriebe für die Entwicklung des Bewußtseins abgegeben haben und das meiste Licht über die Gründe unserer gegenwärtigen Ueberlieferung uns bieten. Die Uebertragung der literarischen Ueberlieferung kann nicht ohne Verständniß ihres Inhalts geschehn. Wie der Kaufmann den Preis der Waaren kennen muß und auf die Feststellung desselben einen Einfluß ausübt, weil er Angebot und Begehr gegeneinander abschätzt, so muß der Philolog die Gedanken und Gedankenverbindungen zu schätzen wissen, welche er in den Unterricht der gegenwärtigen durch die vergan-

gene Zeit bringt; er muß bedenken, was sie gegenwärtig noch gelten können. Dies betrifft in gleicher Weise Worte und Sachen. Man unterscheidet Sprach- und Sachunterricht; man muß aber dabei bemerken, daß beide eine reine Absonderung gar nicht vertragen, denn weder kann in den Sachen unterrichtet werden ohne dazu die Sprache zu gebrauchen und zu üben, noch können die Sprachen gelehrt werden ohne von Sachen zu reden. Mit dem Sprachunterricht haben die Philologen zu thun, aber die Sachen lehren sie mit, von welchen die literarische Ueberlieferung spricht. Ihr Urtheil über den Gehalt dieser Ueberlieferung ist im Verständniß derselben enthalten. Sie entnehmen es aber nicht aus ihrer selbständigen Erforschung der Sachen, aus der Erfindung neuer Wahrheiten, wie sie aus der Betrachtung der Dinge geschöpft werden; dieses Geschäft fällt denen zu, welche neue Erfindungen in die Entwicklung des Bewußtseins zu bringen haben; nur die Verflechtung in der Vertheilung der Arbeiten, welche Geschäfte verschiedener Art mit einander mischt, läßt die Philologen auch andere Werke übernehmen, welche der Philologie fremd sind; als Philologe hat jeder nur von dem Standpunkte des in Sprache und Literatur ausgesprochenen Bewußtseins zu urtheilen. Es ist der Standpunkt des gesunden Menschenverstandes, der wissenschaftlichen Meinung, wie sie aus der bisher entwickelten Bildung sich ergiebt, was das Verständniß des Philologen leitet. Hierin unterscheidet sich sein Geschäft von den Arbeiten in andern Wissenschaften und Künsten, welche auf Erfindung und Fortentwicklung des Bewußtseins ausgehn. Sein Urtheil ist umfassender und hat mehr das Ganze im Auge, als jede besondere Wissenschaft oder Kunst, aber nur Einklang und Misklang in der bestehenden Bildung kann es gewahr werden und wo es den letztern findet, zu den Arbeiten anregen, welche den erstern herbeiführen können; sie selbst auszuführen liegt außer dem Bereiche der Philologie. Dies wird dadurch ausgedrückt, daß man sie die Erkenntniß des Erkannten nannte, nicht des Zuerkennenden; sie unterscheidet sich hierdurch namentlich von der Philosophie. Mit dem Erkannten hat sie zu thun; sein Verständniß will sie eröffnen, wie es niedergelegt ist in Sprache und Literatur; aber viel weniger kommt es ihr doch dabei auf die Erkenntnisse der besondern Wissenschaften an als auf die Gesammtbildung der Völker, mit deren Sprache und Literatur sie sich beschäftigt. Sie entzieht zwar den besondern Fächern der Wissenschaft, der Mathematik und ihren Anwendungen, der Medicin, der Rechtswissenschaft u. s. w.. ihre Untersuchungen nicht, aber bei weitem mehr beschäftigt sie sich mit Dichtkunst, Redekunst und den Zweigen der Literatur, in welchen die allgemeine Welt- und Lebensansicht eines Volkes sich ausspricht. Dies liegt

in ihrem Wesen. Sie will nicht die Entwicklung des Bewußtseins in einzelnen Zweigen weitertreiben; dazu würde das tiefere Eingehn in diese Zweige gehören, sondern sie will den Verkehr unter diesen Zweigen unterhalten, aus ihm den Gewinn ziehen, welcher für die allgemeine Bildung sich ergiebt, und durch die Ueberlieferung ihn für weitere Entwicklungen sichern. Den besondern Fächern der Wissenschaft und der Kunst überläßt sie die weitern Fortschritte und die Prüfung im Einzelnen, aus welcher ihnen ihre besondern Aufgaben erwachsen.

241. Mit der Schriftkunde hat die Vertheilung der Arbeiten der Wissenschaft sich bemächtigt; sie wird auch weiter fortschreiten und ein Gesetz wird sich hierin nachweisen lassen, wenn es auch unter der Macht der Umstände Modificationen erleiden sollte. Die Ethik kann sich der Erforschung dieses Gesetzes nicht entziehn. Zuerst, wie bemerkt, sondert sich die Schriftkunde im Allgemeinen ab; der Stand der Schriftgelehrten ist im Besitz aller Wissenschaft. Dies ist die Wiege der Philologie, welche das Gemeingut der Ueberlieferung, das Heiligthum der Sage bewahrt, aber noch in roher Vermischung mit den Keimen aller Wissenschaften lebt. Der nächste Schritt zu weiterer Verzweigung der Wissenschaften ist, daß die Geschichte der Menschen allmälig aus der Sage sich löst. Er liegt zunächst, weil die Philologie selbst Geschichte treibt, nur mit der Sage vermischt und mit andern Keimen der Wissenschaft und der Kunst, aber doch immer schon vorherscheud das Werden menschlicher Schicksale und Werke bedenkt, so daß man die Geschichte als das wissenschaftliche Ergebniß der philologischen Arbeiten betrachten könnte. Viel schwieriger ist der Fortschritt zur Absonderung der Naturwissenschaft, weil die Natur viel schwerer zu verstehn ist als die Sprache und die Werke der Menschen (237), so daß die Naturwissenschaft als die gelehrteste unter allen Wissenschaften uns erschienen ist (107 Anm. 2). Aber der Mensch erblickt sich beständig im Verkehr mit der Natur; der Gedanke darau sie zu erforschen kann nicht ausbleiben. Sich an ihre Erforschung zu wagen dazu treibt die Speculation der Philosophie, welche das All ergründen möchte. Ihre Forderungen und Methoden begleiten

von vornherein unser Denken; aber erst in der Forschung nach dem Zusammenhange aller natürlichen Dinge treten sie deutlicher hervor und nur schwer sondern sie sich von der Betrachtung der Natur ab um als Methodenlehre für alle Wissenschaften sich geltend zu machen, weil sie überall in die methodische Entwicklung der Erkenntniß eingreifen. Sogleich verweisen sie auch, indem sie zur Naturforschung antreiben, auf die Nothwendigkeit einer genauen Beobachtung der Erscheinungen, welche nur durch Messung gewonnen werden kann, und die methodischen Regeln der Mathematik werden nun zu einer eigenen Wissenschaft ausgebildet. So bilden sich Geschichte der Vernunft und Wissenschaft der Natur zu abgesonderten Zweigen der Erkenntniß nach einander aus und ihnen zur Seite die allgemeinen Methodenlehren der Speculation und der Empirie, welche ihren Zusammenhang vermitteln. Am spätesten kommt es zu einer Absonderung der Fachwissenschaften, welche besondern Zweigen des praktischen Berufs dienen. Lange werden sie nur in einer Uebung getrieben, welche von der fragmentarischen Erfahrung der Geschäfte, aber nicht von methodisch ausgebildeter Wissenschaft unterstützt ist. Endlich kommt auch ihre Zeit, wo sie in feinerer Vertheilung der Arbeiten eine Wissenschaft für ihre praktischen Zwecke sich zurichten. Sie gebrauchen dazu die Erkenntnisse, welche die früher entwickelten Wissenschaften dargeboten haben. Mit ihnen wendet sich die wissenschaftliche Forschung wieder dem menschlichen Leben zu. Unausbleiblich tritt dabei das sittliche Urtheil ein; denn die Künste des menschlichen Lebens können nur nach sittlichem Maßstabe beurtheilt werden. Die Zersplitterung der Wissenschaften wird zwar nun erst durch ihre Beziehung auf die besondern Fächer der anbildenden Thätigkeit recht groß; aber der allen gemeinschaftliche sittliche Zweck vereinigt sie auch unter einen Gesichtspunkt. Sie sollen alle dem sittlichen Leben dienen. Dadurch ist der Kreislauf in der Vertheilung der wissenschaftlichen Arbeiten geschlossen. Von der Betrachtung des menschlichen Lebens geht er aus, in ihr endet er. Die Erkenntniß der Natur giebt nur den Durchgangspunkt ab für die Erforschung des vernünftigen Lebens. Die Vertheilung

der wissenschaftlichen Arbeiten dient nur dazu die Besonderheiten der Erscheinung, an welche die Natur uns bindet, genauer erforschen zu lassen; die Entwicklung aber des menschlichen Bewußtseins im Allgemeinen ist der gemeinschaftliche Zweck aller dieser Arbeiten.

Eine sehr weitläuftige Untersuchung würde dazu gehören, wenn wir geschichtlich belegen wollten, was über den Entwicklungsgang in der Vertheilung der Wissenschaften gesagt worden ist. Man hat es zuweilen versucht wenigstens das Gesetz im Entwicklungsgange der Philosophie einem solchen geschichtlichen Nachweis zu entnehmen. Dies ist aber in der That noch schwieriger, weil die Philosophie von den übrigen Wissenschaften abhängt. Man darf nicht annehmen, daß die Wissenschaften in ihrer Geschichte rein ihren innern Antrieben gefolgt wären. Von der besondern Denkweise der Völker, welche sie trieben, wie sie von ihrem Lande und ihrer Geschichte abhängig ist, von ihren Berührungen mit andern Völkern erfahren sie mächtige Einflüsse. Daher ist das Gesetz, welches in ihrem eigenen Wesen liegt, schwer von den Zufälligkeiten ihrer Entwicklung zu unterscheiden. Diese Schwierigkeiten wachsen in demselben Grade, in welchem der Verkehr unter den Völkern und ihren Literaturen zunimmt. Kein Volk hat eine wissenschaftliche Literatur ausbilden können ohne dabei Einwirkungen von andern Völkern zu erfahren; auch die Griechen nicht, an deren Beispiel wir uns doch halten müssen, wenn wir uns geschichtlich veranschaulichen wollen, wie die Wissenschaften in einem natürlichen Verlauf allmälig sich verzweigen ohne sehr merklichen Einfluß fremder Ueberlieferung. Bei andern Völkern sehen wir nur Anfänge der wissenschaftlichen Entwicklung, welche uns zu Beispielen dienen können, aus welcher chaotischen Verwicklung die ersten Versuche in der Schriftgelehrtheit sich herausbilden mußten, oder die Geschichte ihrer Literatur, soweit sie uns bekannt ist, bietet nur schwache Anhaltpunkte für unsere Forschung nach dem Werden ihrer Wissenschaft oder sie haben unter mächtigen Einflüssen der Ueberlieferung zu dem Grade der Bildung sich erheben müssen, welcher sie befähigte den eigenen Antrieben des wissenschaftlichen Lebens in selbständiger Erfindung Folge zu geben. Dies verhindert nun nicht auch ihre Beispiele zur Vergleichung heranzuziehen; aber sie werden keine reine oder keine vollständige Abrechnung gestatten, sondern nur einzelne Fingerzeige oder Momente zur Controle bieten. In dem Gange der Weltgeschichte sind die Wissenschaften auch in ihrer Verzweigung ein Gemeingut

der Völker; ihre Erfindungen brauchen nur einmal gemacht zu werden, bei einem Volke; sie rücken dadurch in den Gang der Culturgeschichte ein und die Völker, welche an diesem Gang Theil nehmen, lassen alsdann auch die Verzweigung der Wissenschaften auf sich übergehn, welche schon von andern Völkern angebahnt worden ist; sie werden nur an ihrer Verfeinerung zu arbeiten haben. Daher ist es dem Wesen der Sache gemäß, daß wir im Laufe der zusammenhängenden Culturgeschichte nur einmal das Beispiel für die Weise finden, wie die Fächer der Wissenschaften allmälig von einander sich abgelöst haben. Doch können auch die Ueberlieferungen der griechischen Geschichte kein volles Licht über den Gang der Entwicklung verbreiten. Zum Theil sind fremde Einflüsse, wie schon erwähnt, nicht völlig ausgeschlossen, wenn sie auch nicht Wissenschaft im strengern Sinne, sondern nur Anregungen zur Wissenschaft gebracht haben sollten; zum Theil sind die Ueberlieferungen fragmentarisch und dunkel. Sie konnten nicht anders sein, weil die Geschichte erst allmälig aus der Sage sich herausbilden und anfangs mehr dem Aeußern der Begebenheiten als dem innern Gange der Bildung ihre Aufmerksamkeit zuwenden mußte. Man wird dabei auch darauf zu achten haben, daß die ersten Anfänge der Wissenschaften selten in Schriften, am wenigsten für allgemeine Verbreitung niedergelegt worden sind; ihre Kunde aus sichern Denkmalen ist daher auch der Nachwelt verloren gegangen. So wenig wir von den Erfindern des Grabscheids und des Pfluges wissen, so wenig kennen wir die Menschen, welche zuerst die Begebenheiten der Jahre und der Tage aufzeichneten oder zählen und messen lehrten. Wenn wir nun dennoch bei allen diesen Dunkelheiten der Geschichte uns nicht zu täuschen glauben in der Annahme, daß die Geschichte der Menschen die erste Wissenschaft, welche aus der Schriftgelehrsamkeit sich absonderte, gewesen sei, so leiten uns dabei zwar vorzugsweise allgemeine Grundsätze, aber doch nicht ganz entblößt sind sie von der Unterstützung durch Thatsachen. Die ersten Werke der Schriftgelehrsamkeit bei allen Völkern des Alterthums finden wir mit Aufzeichnung von Sagen beschäftigt, welche ein heiliges Ansehn haben und mit heiligen Gebräuchen zusammenhängen. Die Keime der Geschichte sind darin am deutlichsten vorgebildet. Die nahe Verwandtschaft der Philologie mit der Geschichte läßt sich nicht verkennen. Man hat die formalen und die realen Zwecke der Philologie von einander unterschieden; wenn wir die letzten von den ersten loslösen könnten, würde uns als ihre letzte Aufgabe nur die Geschichte übrig bleiben; denn die Völker legen in ihre Sprache und ihre Literatur ihre Geschichte nieder. Wenn wir auf die Geschichte der griechischen Literatur als unser bestes Beispiel sehen, so findet man zwar

Geschichte und Naturwissenschaft fast zu gleicher Zeit in der Entwicklung; aber schnell überholt die erstere die andere; bald werden bleibende Musterwerke in jener erreicht, diese bringt lange Zeit nur schwache Versuche hervor und bedarf dazu der Unterstützung der Philosophie und der Mathematik; zu einer selbständigen Entwicklung gelangt sie erst nach geraumer Zeit. Dieselben Vorgänge zeigen sich in der neuern Literatur. Die übrigen Punkte unserer Ansicht von der allmäligen Abzweigung der Wissenschaften sind deutlicher in der Geschichte zu lesen. Die praktischen Wissenschaften sind die spätesten Früchte der Theorie. In der Entwicklung des allgemeingültigen Bewußtseins hat das theoretische Interesse das Hauptgewicht; der praktische Nutzen der Erkenntnisse kann erst später sich geltend machen und es würde nur zu einer Verkehrung der sittlichen Ordnung führen können, wenn man ihn von Anfang an als Ziel der Erkenntniß setzen wollte. Für den Unterricht der einzelnen Personen ist es verderblich, wenn er zuerst auf das Nützliche gerichtet wird. Der Literatur eines Volkes würde es zum Vorwurf gereichen, wenn sie zuerst praktischen Wissenschaften sich zuwendete; nur eine einseitige Bildung würde daraus hervorgehen können. Die praktischen Wissenschaften können auch nur mit Hülfe allgemeinerer Theorien sich ausbilden; Geschichte, Naturwissenschaft, Mathematik und Philosophie müssen ihnen Inhalt und Form bieten. Unter allen allgemeinen Fachwissenschaften könnte es nur von der Medicin scheinen, als wenn sie gleichzeitig mit den theoretischen Wissenschaften sich ausgebildet hätte; aber nur weil ihre Uebung ein gelehrteres Ansehn hat als die Uebung anderer Fächer, denn sie schließt sich näher als die Uebung anderer Künste an die gelehrteste Wissenschaft an, an die Naturwissenschaft. Dies gelehrtere Ansehn ihrer Uebung wird uns nicht darüber täuschen können, daß sie erst spät zu einer wissenschaftlichen Haltung gelangen und am wenigsten von allen praktischen Wissenschaften ihrer Verbindung mit der Uebung sich entziehn kann (105 Anm. 2).

242. Der Verlauf der Wissenschaften in ihrer Verzweigung verweist uns in seinem Anfange und seinem Ende auf die Meinung, aus welcher sie sich herausbilden und an deren Vervollkommnung sie arbeiten sollen. Die Ueberlieferung der Sage giebt ihnen ihren Ursprung; die menschliche Geschichte beschäftigt sie zuerst, die Natur wendet ihre Blicke nach außen, aber zuletzt sehen sie sich wieder den Bedürfnissen des praktischen Lebens zugekehrt, deren Beurtheilung den Schwankungen der praktischen Meinung sich nicht entziehn kann. Die Absou-

derung der Wissenschaften hat nur dazu gedient die allgemeingültigen Elemente des menschlichen Bewußtseins in eine engere methodische Verbindung zu bringen, ihnen dadurch größere Sicherheit zu schaffen, aus ihrer Verbindung mit der persönlichen Meinung werden sie aber dadurch nicht gezogen. Die Wissenschaften bringen einen Schatz allgemeingültiger Ueberzeugungen, aber ein jeder muß darauf bedacht sein ihn persönlich für sich zu verwerthen und auch in der allgemeinen Bildung, welche in der Ueberlieferung fortgeführt werden soll, treten seine Elemente nur in Verbindungen von mehr oder weniger schwankender Geltung auf, indem sie einer sittlichen Lebensansicht sich anschließen, welche von dem Entwicklungsgrade und den herschenden Bewegungen der Zeit, in den einzelnen Literaturen auch von Sitte und Denkweise des Volkes abhängig ist. Die Schriftgelehrsamkeit hat daher auf die fortwährende Verbindung der Wissenschaft mit der Meinung zu achten, wendet ihre Untersuchung der allgemeinen Meinung zu und macht sie zum Maßstabe ihres Urtheils (240); sie beschäftigt sich mehr mit menschlichen Meinungen, als mit den strengen Wissenschaften in ihrer Absonderung; Beredsamkeit, Dichtkunst und Zweige der Wissenschaft, welche die allgemeine Meinung ausdrücken, nehmen vorherschend die Aufmerksamkeit der Philologie in Anspruch (240 Anm.). Darauf also läuft die Entwicklung des wissenschaftlichen Lebens hinaus, daß eine allgemeine Ansicht der Dinge sich bilde, aus welcher jeder in seiner persönlichen Weise seine Verständigung schöpfen könne in der Mittheilung mit Andern, nicht alle in gleichförmiger Weise, sondern ein jeder nach seinem Standpunkte in der sittlichen Gesellschaft. Wir können dies nur dem Zwecke entsprechend finden, welchen die Mittheilung des Bewußtseins ganz im Allgemeinen verfolgt. Sie geht darauf aus die Personen unter einander zu verständigen. Die Gemeinschaft des Bewußtseins, welche sie herzustellen sucht, kann sich nicht darauf beschränken nur das zur Sprache zu bringen, was allen in gleicher Weise gilt und als Ergebniß der wissenschaftlichen Forschung sich feststellen läßt, sondern das Innerste jeder Person, ihre persönlichen Ansichten und Ueberzeugungen, ihr Gemüth

sollen sich öffnen und zur allgemeinen Mittheilung gebracht werden. Die Gemüther der Menschen zu einigen, das würde die höchste Aufgabe für die Mittheilung des Bewußtseins sein. Ihr zu genügen strebt auch die Entwicklung der Wissenschaften, indem sie nicht bei der Vertheilung der Arbeiten in ihre besondern Fächern stehn bleibt, sondern alle ihre Zweige der Ausbildung der allgemeinen Meinung zurückgiebt und die Philologie zur Vertretung und Ueberlieferung derselben aufruft. Denselben Zwecke widmet sich die vertrauliche Mittheilung im geselligen Verkehr. In ihm beabsichtigt das sittliche Leben den offenen Ausdruck des persönlichen Bewußtseins. Er ist eine Sache der Muße, nicht der Arbeit (236); aber um ihn recht zu führen, dazu wird eine große vorangehende Arbeit gefordert; denn für den offenen Ausdruck des persönlichen Bewußtseins sind die größten Schwierigkeiten zu überwinden. Im vertraulichen Kreise möchten wir uns ganz geben, wie wir sind, mit allem, was wir wollen. Aber was wir im Ganzen wollen, ist uns selbst ein Räthsel. Der ganze Charakter, welchen wir ausdrücken möchten, ist ein Ideal, welches nur von uns gewollt, aber nicht gewußt wird (74); in unsern Wünschen haben wir ein Bewußtsein von ihm (236), aber wie ein Räthsel liegen sie vor uns; wenn wir es gefaßt zu haben glauben, wie werden wir es Andern verständlich machen können? Die Sprache reicht wohl für das allgemeingültige, aber nicht für das persönliche Bewußtsein aus, Minen und Geberden müssen wir zu Hülfe rufen und eine schwere Kunst der Verständigung gehört dazu um das Räthsel in uns Andern so vorzulegen, daß wir hoffen können von ihnen errathen zu werden. Wenn wir diese Kunst hinreichend geübt haben für engere vertrauliche Kreise, so ist auch dies nicht genug; denn wir sollen die Fertigkeit suchen unser Gemüth Allen zu öffnen, unsere Meinungen und Ueberzeugungen, wie sie aus der allgemeinen Bildung hervorgegangen sind, jedermann vorzulegen und sie zu einer öffentlichen Sache zu machen. Dies fordert eine schwere Kunst, eine große Tugend; aber wir sollen davor nicht zurückschrecken; wir sollen sie üben, weil es sittliches Gebot ist. Wir werden dadurch an die Kunst erinnert, mit wel-

cher die Schriftsprache behandelt werden soll (239). Sie wird nicht beschränkt bleiben dürfen auf diese Behandlung; alle Mittel menschlicher Kunst werden wir herbeizuziehen haben um uns der Aufgabe nach Kräften gewachsen zu zeigen.

Es ist schon darauf hingewiesen worden, daß einem jeden Einzelnen seine Wissenschaft Sache des Herzens werden soll (234). Dies fordert nichts anderes, als daß wir die besondern Erkenntnisse, welche uns unser Berufsleben zuführt, verschmelzen sollen mit der Gesammtheit unseres persönlichen Bewußtseins. Mit ihr verwachsen können sie nicht ohne die Reflexe bleiben, welche das Ganze auf den Theil wirft, ohne die Gefühle, welche in dem Bewußtsein der Harmonie oder der Disharmonie der Elemente sich ergeben. Die Harmonie unter den besondern Erkenntnissen des Berufs und den übrigen Theilen unseres Bewußtseins herzustellen muß unser Bestreben sein; dann wird Lust und Liebe zu unserm Beruf uns erfüllen und die Arbeit wird uns zur Freude werden. So wie dies im Leben des Einzelnen uns als sittliche Aufgabe sich zeigt, so werden wir auch in der ganzen sittlichen Gesellschaft eine solche Aufgabe anzuerkennen haben. Die einzelnen Wissenschaften, welche besondern Ständen oder Berufsarten zufallen, sollen sich in Einklang setzen mit der Gesammtbildung. Der Streit unter ihnen darf nur geführt werden um sie zum billigen Frieden unter einander zu stimmen. Sie gehören alle dem Gesammtleben an, leisten ihm ihre Dienste und sollen ihre Ergebnisse in Eintracht bringen um demselben Zwecke Hülfe leisten zu können. Dann wird ein jeder Lust und Liebe zu ihnen hegen können. Wenn dagegen die eine Wissenschaft über die andere sich erheben, die Herrschaft an sich reißen, die Belehrungen der andern von sich stoßen wollte, so würde das die Harmonie in der Gesammtbildung stören, die Liebe und Lust, ohne welche sie nicht gedeihen kann, ihren Werken entziehen müssen. Die Beispiele des Streits über den Vorrang der Wissenschaften sind aber zahlreich genug um uns darauf aufmerksam zu machen, wie schwer es ist ihre Ergebnisse zum Frieden zu stimmen und eine jede von ihnen daran zu erinnern, daß ihr Recht nicht über ihr Gebiet hinaus reicht und eine jede andere dasselbe Recht in ihrem Gebiete hat, wie schwer es hält nachdrücklich sie alle daran zu mahnen, daß ihre Arbeiten, wie hohen Werth sie auch haben mögen, doch der allgemeinen Meinung dienen müssen. Die Philologie wird uns hieran mahnen müssen, wenn sie ihr Geschäft recht versteht, nicht selbst ihr Geschäft als eine besondere Fachwissenschaft betreiben, sondern die Gesammtbildung vertreten will, indem sie zeigt, wie alle Wissenschaften in der allgemeinen Ueberlieferung zusammenkommen und

zu der Entwicklung einer allgemeinen Welt- und Lebensansicht ihren Beitrag liefern. Diese Aufgabe ist nun freilich nicht leicht zu lösen. Sie fordert das Verständniß der originellsten Werke, in welchen die Eigenthümlichkeit ihrer Urheber sich ausspricht; in das Geheimniß des schaffenden Geistes müssen wir eindringen, die verschiedensten Eigenthümlichkeiten und ihren Zusammenhang zum Ausdruck einer Gesammtbildung der Zeit müssen wir zu erforschen wissen. Welche Schwierigkeiten dies hat, das erkennen wir erst recht, wenn wir beobachten, welche Hindernisse sich uns selbst entgegensetzen, wenn wir unser eigenes Gemüth andern zu eröffnen suchen. Unsere Lust finden wir daran in den Zeiten der Muße, in vertraulichen Kreisen des geselligen Verkehrs, unter Freunden, im Schoße der Familie, mit Gefährten eines langen Lebens, welche auch leise Winke unseres Willens verstehen gelernt haben, unsere Gedanken und Gefühle auszutauschen; aber bei aller Lust hieran, beim besten Willen sind wir nicht im Stande so vollständig uns mitzutheilen, wie wir möchten. Wir hegen das Vertrauen, daß man uns nicht misdeuten wolle, daß Misverständnisse bei genauer Bekanntschaft mit unserm Charakter nicht so leicht zu befürchten sind; aber dennoch giebt es Geheimnisse in uns, welche wir nicht ausdrücken können. Ein offener Charakter ist die schönste der Tugenden; wir sollen nach ihm streben wie nach dem Besten, was wir im Verkehr mit Andern erreichen können; ihm widerspricht aber auch nicht die Berücksichtigung der beschränkten Mittel, welche uns zur Aeußerung unserer Gedanken und Gefühle zu Gebote stehen, und der beschränkten Fähigkeit der Andern, welchen wir uns eröffnen wollen, unsere Aeußerungen zu verstehn. Für den offenen Charakter ist es der größte Schmerz, daß er selbst denen, welche ein langes vertrautes Leben mit ihm verbunden hat, nur sehr bruchstückweise sich mittheilen kann, weil er weder sich selbst, noch die Andern ihn vollständig verstehen können. Je tiefer die Bildung des Menschen ist, um so dringender wird das Bedürfniß gefühlt sich in seinem ganzen Wesen mitzutheilen, weil einem Charakter, in welchem alles zusammenhängt und aus einem Guß ist, die Mittheilung eines Theiles nicht genügt, um so mehr wächst aber auch die Schwierigkeit der Mittheilung und der Grund zur Zurückhaltung. Es ist hierin ein scheinbarer Widerstreit im Fortschritt der sittlichen Bildung nicht zu verkennen. Oberflächliche Bildung ist stets bereit sich mitzutheilen; sie findet gar keine Hindernisse auszusprechen, was sie denkt oder will, weil ihre Gedanken und Wünsche nur auf das aller Gemeinste gerichtet sind; Verständniß bei allen zu finden ist sie gewiß. Es ist ein untrügliches Zeichen einer solchen Oberflächlichkeit, wenn man ohne alle Schwierigkeit seine Meinung aussprechen zu können glaubt, weil

nur die allgemein verbreitete Meinung ohne Mühe ihr passendes Wort in der Sprache findet. Eine einseitige wissenschaftliche Bildung kann sich in demselben Fall finden. In der beschränkten Sphäre ihrer allgemein verständlichen Sätze heimisch sieht sie keine Gefahr des Misverständnisses, weil sie alles in ihr verständlich findet, ihre weitern Beziehungen aber entweder nicht kennt oder nur nach dem oberflächlichen Maßstabe der gewöhnlichen Meinung beurtheilt. Was uns so bei einzelnen Menschen begegnet, zeigt sich nicht weniger im Gange der allgemeinen Bildung. Niedere Culturstufen kennen nur geringen Zwang des geselligen Verkehrs. Auf ihnen steht sich fast alles gleich auf derselben Stufe der geselligen Bildung und wenn sich auch in politischer Beziehung verschiedene Stände herausgebildet haben sollten, sie machen wenig Unterschied für den vertraulichen Verkehr. Man bewegt sich eben auf dem gleichen Boden einer oberflächlichen Meinung. Diese Stufen sind auch die Zeiten wie eines ungezwungenen Verkehrs, so einer ungezwungenen Kunst, die Zeiten jugendlich aufstrebender Völker. Wenn nachher diese Völker in Ehren alt geworden, werden sie noch immer mit Freude zurückblicken auf die Werke ihrer Jugend, auf den Ernst und die Heiterkeit ihres Verkehrs, weil sie die Früchte der vergangenen Jugend genießen; sie werden auch wohl mit Sehnsucht an die alten Zeiten zurückdenken, weil sie den ungezwungenen Verkehr und die ungezwungene Kunst verloren haben; was an ihre Stelle getreten, eine feinere Vertheilung der Arbeiten, die Absonderung der Berufsarten auch in der Entwicklung des Bewußtseins, eine mit glänzendern Mitteln ausgestattete, aber viel schwierigere Kunst, kann doch nicht ersetzen, daß die frische Mittheilung, welche durch alle Adern des Volks drang, verloren gegangen oder ins Stocken gerathen ist. Dies ist der scheinbare Widerstreit in dem Fortschreiten der sittlichen Bildung, wie er von dieser Seite sich verkündet. Wir würden einen unersetzlichen Verlust in ihm annehmen müssen, wenn es bei diesen Stockungen in der Mittheilung, wie wir sie im Kleinen und im Großen finden, bleiben müßte. Selbst die größere Tiefe und der weitere Umfang des Bewußtseins, welche ohne Zweifel die Fortschritte der Bildung begleiten, würden diesen Verlust nicht ersetzen können. Aber bleiben soll es auch nicht bei solchen Stockungen; die Hoffnung dürfen wir uns nicht abschneiden lassen, daß wir sie überwinden werden. Mit der Vertiefung und Ausbreitung des Bewußtseins ist Arbeit verbunden und Stockungen des Verkehrs, welcher der Muße angehört, lassen sich davon nicht abhalten. Wärend wir arbeiten, müssen wir eine Zeit lang vom Verkehr ablassen; hierauf beruht aber nur der Wechsel zwischen Arbeit und Muße, welcher in der Natur unseres Lebens liegt; damit ist nicht

gesagt, daß wir die Zeiten der Arbeit der Muße entziehen wollten; was wir erarbeiten, werden wir deswegen dem Gemeingut nicht vorenthalten müssen; wir geben es dem Verkehr hin und haben auch in der Arbeit für die Lust der Muße gesorgt. Eine solche Arbeit trifft uns in den Fortschritten der Bildung. Wenn wir aufhören nur ein Wiederhall der allgemeinen Bildung in Sage und Ueberlieferung zu sein, die freithätigen Kräfte in uns zur Erfindung sich zu regen beginnen, dann können wir nicht sogleich sagen, was wir wollen und zu erreichen wünschen; das würde nur ein voreiliges Beginnen sein; erst sollen wir die Erfindungen in uns zur Reife bringen; dann werden wir daran denken können sie Andern mitzutheilen. Da haben wir zuerst die Arbeit in uns; was Neues in uns zum Vorschein kommt, das muß mit dem Alten in Einklang gesetzt werden; erst dann können wir unsere Lust an ihm haben. Wer nicht leichtsinnig, nicht leidenschaftlich, nicht trügerisch sich äußern, sondern zu einer wahren Mittheilung gelangen will, muß erst mit sich einig geworden sein; dazu gehört eine lange Arbeit und mancher kommt wohl nie zu dem Frieden der Muße, welcher ihm eine einigermaßen zusammenhängende Verständigung mit sich selbst verstattete. So lange man aber im innern Streit lebt, kann eine wahre Mittheilung an Andere gar nicht gelingen und muß es für sittlich gehalten werden den geselligen Verkehr zur Mittheilung seiner Eigenthümlichkeit nicht aufzusuchen. Daher fordern wir eine vorbereitende Arbeit für das gesellige Leben, welche um so mehr wächst, je tiefer die Bildung reicht. Doch nur die eine Seite dieser Arbeit ist hiermit bezeichnet. Die andere Seite trifft die Mittel der Verständigung. Was wir Neues und Eigenthümliches in uns gefunden haben, soll in den Umlauf der alten allgemeinen Ueberlieferung gebracht werden. Auch die Einigung mit dem, was in andern Personen sich gebildet hat oder in der Bildung begriffen ist, gehört zur Aufgabe der verständlichen Mittheilung und um sie lösen zu können werden alle Mittel der Kunst geübt werden müssen, welche Andere bewegen können auf die Verknüpfung der Elemente in unserm eigenthümlichen Bewußtsein einzugehn. Man wird hieraus ersehn, welche lange Reihe der Vorarbeiten dazu gehört, bis man zu einem offenen unzweideutigen Ausdruck seines eigenthümlichen Bewußtseins gelangen kann. In ihrem Gefolge kommen die Stockungen im geselligen Verkehr, von welchen wir sprachen. Sie ergeben sich unausbleiblich, so wie das Bewußtsein aufhört ein Nachhall der allgemeinen Stimme zu sein. Bei einem solchen soll es nicht bleiben; mehr und mehr soll jeder die allgemeine Bildung der sittlichen Gesellschaft in seine Eigenthümlichkeit verarbeiten und was er in sich gefunden hat, auch wieder der allgemeinen Bildung

mittheilen; die Individuen sollen ihren besondern Charakter entwickeln und dem Gemeingut des Bewußtseins hingeben; in der Arbeit, welche dies kostet, nach innen und nach außen, ergeben sich die Hemmungen und Spaltungen im geselligen Verkehr, welche wir bemerkt haben; es ist aber auch die Arbeit dafür vorhanden, welche diese Uebel heben kann, und obgleich wir noch tief in ihr stecken, sollen wir doch nicht daran verzagen die Noth unseres gegenwärtigen Verkehrs durch sie zu überwinden. In der Arbeit lernen wir unsere Kräfte kennen, messen sie mit den Kräften Anderer; so wachsen unsere Fertigkeiten zum geselligen Verkehr und wenn dieser unter der Arbeit selbst stockt, so geschieht dies doch nicht, damit wir uns immer mehr in den Gefühlen unseres Gemüths vereinsamen, sondern die Richtung der Arbeit selbst weist uns auf die Einigung hin, welche jedes besondere Gefühl mit dem Gesammtbewußtsein nicht allein der einzelnen Person, sondern auch der sittlichen Gesellschaft, in welcher sie lebt, zu suchen hat. Nur durch sie kann die Befriedigung des Gemüths gewonnen werden.

243. Schon früher, als von den natürlichen Anlagen der Individuen die Rede war, sind wir darauf aufmerksam gemacht worden, daß Verschiedenheiten in den Richtungen des Gemüthslebens das ästhetische und das religiöse Gefühl uns unterscheiden lassen (179 Anm.). Wir mußten aber darauf hinweisen, daß sie nur Fertigkeiten erkennen lassen, welche in der Entwicklung des sittlichen Lebens sich ausbilden, und daher die Untersuchung ihrer Gründe der Ethik zufällt. Die Erfahrung bietet uns zahlreiche Anknüpfungspunkte, welche ebenso sehr auf ihre nahe Verwandtschaft wie auf ihren Unterschied hinweisen. Das feine Gefühl für das Schöne findet sich bei allen Völkern in Werken der Kunst, der Sprache, der Literatur ausgesprochen und ebenso das tiefe religiöse Gefühl in Scheu oder Hingabe bei dem Gedanken an eine höhere göttliche Macht, welche über die Menschen wacht. Je höher die Bildung der Völker steigt, um so deutlicher treten beide bei ihnen hervor in enger Verbindung mit einander. In den Ursprüngen der Völker mischen sie sich ungezwungen; die Werke der schönen Kunst haben Gebräuche, Sagen und Glauben der Religion zu ihrem Hauptgegenstande; sie werden auch wieder Gegenstände

religiöser Verehrung und Haltpunkte für den religiösen Glauben, denn man betrachtet sie wie Ausflüsse des göttlichen Willens. Wenn die Arbeiten sich mehr zu theilen beginnen, sehen wir auch Religion und schöne Kunst mehr auseinander treten, ohne daß sie doch ihre Verbindung aufgäben. Die schöne Kunst sucht die Hülfe der Religion und findet bei ihr die erhabensten Gegenstände für ihre Werke; die Religion kann die Hülfe der schönen Kunst nicht entbehren; in Rede und Bild, in jeder Veranschaulichung und Verlautbarung ihrer Gefühle sieht sie sich von ihr unterstützt. In der Verfolgung ihrer besondern Richtungen sind sie wohl bis zu Zwistigkeiten gekommen; aber nur zum Nachtheil beider würde man sie unterhalten können; denn sie begegnen sich beständig im Leben der Menschen mit ähnlichen Werken beschäftigt; ihr Zwist kann diese Werke nur stören. Beide erfüllen das Leben der Muße mit der Bildung des Bewußtseins; sie erheben dasselbe zum höchsten Gipfel in der Feier der Feste, welche sie bereiten und schmücken; den vertraulichsten Kreisen der Geselligkeit geben sie ihre Weihe; aber auch über die weitesten Kreise des öffentlichen Lebens erstrecken sie ihren Einfluß; in der Pflege der Muße haben sie beide auf Mittheilung im weitesten Kreise ihr Absehn. Der religiöse Mensch will am Glauben Anderer seinen Glauben stärken und so viel als möglich alle zu seinem Glauben heranziehn. Der Künstler will seine Kunstwerke zeigen; er wirbt den Geschmack aller für sich zu gewinnen; jeder will seinen Geschmack und seine Phantasie durch Austausch mit Andern läutern und beleben. In Religion und schöner Kunst drückt sich die Welt- und Lebensansicht der Menschen aus, welche sich über alle verbreiten möchte; so arbeiten beide an demselben Werke; wenn sie sich unter einander verfeinden, stören sie sich in ihrem gemeinschaftlichen Werke. Daß sie dieselbe sittliche Aufgabe haben, hat aber auch zu der Meinung führen können, daß kein wesentlicher Unterschied unter ihnen bestände; man konnte daran denken, daß sie nur verschiedene Grade derselben Entwicklung bezeichneten, wer alsdann der Religion seine Vorliebe geschenkt hatte, der sah in ihr den höhern Grad der schönen Kunst, wer diese begünstigte, der erblickte in jener nur

die niedere Stufe des ästhetischen Lebens. Die Geschichte beider ist dieser Meinung nicht günstig. Wir haben bemerkt, daß in ihrem Entwicklungsgange nicht die eine in die andere übergeht, sondern beide zu größerer Sonderung auseinandertreten. Schwerlich wird man dies nur als eine Folge davon ansehn können, daß die Arbeiten mehr und mehr sich theilen, also als eine Sache, welche dem Wesen beider fremd ist, weil beiden die Arbeit nur Mittel ist und sie ihren Zweck im Leben der Muße suchen; vielmehr zeigt sich in ihrer Behandlung des Gemüthslebens ein charakteristisch verschiedener Zug. Die schöne Kunst geht in allen ihren Werken, selbst in den ernstesten, den Scherzen, Spielen und Ausschmückungen der Phantasie nach; die Religion bringt auch in ihren heitersten Ergüssen und in ihren bildlichen Ausschmückungen auf den Ernst der Wahrheit. Hierauf beruht es, daß auch eine Scheu unter ihnen sich gezeigt hat ihre Werke in Gemeinschaft zu betreiben und die Zwistigkeiten unter ihnen ausgebrochen sind, welche wir vorher erwähnten. In ihrer Geschichte zeigen sich diese charakteristischen Züge zu deutlich, als daß wir sie unbemerkt lassen könnten; ihre Gründe müssen wir aufsuchen, wenn wir die Bedeutung der schönen Kunst und der Religion für das sittliche Leben erkennen wollen.

Ein Ueberblick über die Geschichte der Cultur wird uns davon überzeugen müssen, daß der religiöse Glaube bald mehr in fester Ueberzeugung die Sitte der Völker heiligend, bald mehr im Streit der Meinungen ihr Leben erschütternd, zu den stärksten Beweggründen des Zusammenhalts und der Entzweiungen unter den Menschen gehört. Mag man diesen Glauben als wohlthätig preisen oder als verführerisch verdammen, gleichgültig gegen ihn kann sich nur die Wissenschaft halten, welche in stolzer Abgeschiedenheit ihr einsames Geschäft treibt ohne um Wohl und Weh der Menschen sich zu kümmern. Friedlicher als die Religion ist die schöne Kunst; die Werke des Geschmacks bewegen aber nicht weniger die Geschichte der Cultur; sie greifen auch in die Religion ein, ja nicht ohne Grund hat man gesagt, daß die Religion der Völker und die Wahl der einzelnen Menschen in den religiösen Parteiungen auf ihrem Geschmack beruhe, so wie man nicht ohne Grund würde sagen können, daß die Wahl des Berufs, die Le-

bensweise und die Sitten der Menschen mehr ihrem Geschmack als dem Urtheile ihres Verstandes zufielen. Religion und Geschmack am Schönen werfen jedoch nur Meinungen in die Wagschale des Urtheils; sie entscheiden sich nach persönlicher Vorliebe; daher ist ein alter Streit zwischen ihnen und der Wissenschaft, welche nur dem allgemeingültigen Urtheil folgen möchte; aus ihm sind die tadelnden Urtheile hervorgegangen, welche sich besonders gegen die religiösen Meinungen richteten, weil man von den friedlichern Werken des Geschmacks weniger Gefahr fürchtete. Wenn wir ihnen folgten, würden wir unser sittliches Leben nur den reifen Urtheilen der Wissenschaft oder der allgemeingültigen Verstandeseinsicht zu unterwerfen haben. Dem setzt sich aber auf das entschiedenste die Freiheit entgegen, welche der Geschmack in seinen Entscheidungen behauptet. Nicht allein nach allgemeingültigen Gesetzen will er entscheiden lassen, was dem Menschen gefallen, was er wählen soll. Wie sehr man auch allgemeingültige Regeln des Geschmacks schätzen mag, so werden sie doch nicht fordern dürfen, daß ein jeder zu jeder Zeit nur dem den Vorzug gebe, was sie für das Schönste oder Beste erklären. Ein jeder hält sich zu jeder Zeit seine Freiheit offen im Bewußtsein seiner Eigenthümlichkeit und ihrer augenblicklichen Bedürfnisse das zu wählen, was seinen wohlberechtigten Wünschen entspricht. Die Regeln der Wissenschaft werden darüber keine allgemeingültige Entscheidung geben können. Das ist die persönliche Freiheit, welche wir uns vorbehalten müssen; wenn sie die Wissenschaft des sittlichen Lebens nicht gestattete, so würde sie einer unerträglichen Tyrannei des Verstandes das Wort reden. Wenn wir dagegen dem persönlichen Geschmack seine Wahl freilassen müssen, so trifft dies auch alle Gebiete, in welche der Geschmack sich einmischt, und wir haben schon bemerkt, daß es kein Gebiet des sittlichen Lebens giebt, mit welchem er nicht zu thun hätte. Wenn man aber die Macht der Religion und des Geschmacks anerkennt, so hat man beide nicht allein als Lückenbüßer für die Wissenschaft zu empfehlen. Dies geschieht, wenn man zu ihnen seine Zuflucht nimmt, weil nicht alles in allgemeingültiger Erkenntniß festgestellt werden könnte. Wo die sichere Wissenschaft uns fehle, müßten wir uns mit den ungenauen Abschätzungen des Gefühls begnügen. Dieser Ansicht von dem geringern Werth der Gefühle in Vergleich mit den Erkenntnissen haben wir schon früher widersprochen (166 Anm. 1). Sie beruht nur darauf, daß man die Gefühle nur als Meinungen betrachtet, welche noch unsicher nach dem Wissen suchen, nicht aber ihr eigenes Wesen in ihrer Beziehung zur Person im Auge hat. Von diesem mangelhaften Gesichtspunkte aus hat man die Religion und den ästhetischen Geschmack als niedere Grade des Be-

wußtseins, die Wissenschaft als seinen höchsten Grad betrachtet. Der Glaube, sagt man, soll sich in Wissen, das ästhetische Gefühl des Schönen in die wissenschaftliche Einsicht seiner Gründe verwandeln. Daraus schließt man, daß Religion und Geschmack am Schönen nur niedere Stufen derselben Art des Bewußtseins wären, welches im Wissen seinen Gipfel erreichte. Die absolute Philosophie hat diesen Gesichtspunkt vertreten, indem sie in ihrem Systeme der Wissenschaft diesen Gipfel des Bewußtseins erreicht zu haben dachte. Es ist leichter sie ihrer Täuschung über sich selbst zu überführen, weil sie die Macht der Religion und des Geschmacks noch immer an sich verspüren muß, als den Grund des Irrthums in ihren Folgerungen aufzudecken; denn daß sie Religion und Geschmack nicht von sich weisen kann, wird sie darauf zurückzuführen geneigt sein, daß sie ihr Ideal des wissenschaftlichen Systems noch nicht völlig erreicht hat. Wahres liegt nun wohl in dem Gesichtspunkte, welcher den Vorrang des Wissens vor religiösem und ästhetischem Gefühl beweisen soll, aber nicht die volle Wahrheit. Wenn das Ideal des Wissens erreicht wäre, so würde auch die volle Beseligung des Gefühls in ihm eingeschlossen sein; denn die unbedingten Ideale der Vernunft dulden keine beschränkende Bedingung; aber dieselbe Folgerung gilt auch umgekehrt; Lust und Erkenntniß schließen im höchsten Gute einander gegenseitig ein (166 Anm. 3). Daß der Glaube in Wissen, das Geschmacksurtheil in die wissenschaftliche Einsicht der ästhetischen Grundsätze sich verwandeln soll, gilt von beiden nur deswegen, weil sie ohne die Vollendung der allgemeingültigen Erkenntniß unvollkommen bleiben, noch nicht die volle persönliche Ueberzeugung eines untrüglichen Glaubens, eines sichern Geschmacksurtheils sind. Dasselbe wird von den allgemeingültigen Erkenntnissen der Wissenschaft gelten, solange sie mit der persönlichen Ueberzeugung sich nicht geeinigt haben. Hierdurch schneiden wir die Irrthümer ab, welche die richtige Einsicht über das Verhältniß des religiösen und des ästhetischen Lebens nach außen, zu andern Elementen des Bewußtseins stören können. Andere Irrthümer treffen ihr inneres Verhältniß, den Streit dieser Elemente des Gemüthslebens. Religion und Liebe zum Schönen haben sich als eifersüchtige Nebenbuhler gezeigt; sie wollen sich entweder ganz verdrängen oder doch einander den Vorrang streitig machen. Es hat eine eifersüchtige Religion gegeben, welche den Schmuck und die Hülfe der schönen Kunst verschmähte; sie sah in den Mitteln der Kunst nur sinnliche Verlockung und Zerstreuung durch weltliches Beiwerk; ebenso ist auch eine eifersüchtige Kunst vorgekommen, welche die religiösen Beweggründe von ihren Werken ausgeschlossen wissen wollte, weil sie dem ästhetischen Zwecke fremd

wären und störende Nebengedanken herbeizögen. Der einen war die Heiterkeit, der andern der finstere Ernst ihrer Nebenbuhlerin anstößig. Dieser Zwist unter beiden tritt jedoch nur seltener ein; er wird auf augenblickliche Spannungen und Misverständnisse unter ihnen zurückgeführt werden können; denn in dem allgemeinen Gange ihrer Geschichte zeigen sie sich in zu enger Gemeinschaft mit einander, als daß man annehmen könnte, ihre Zwecke wären unvereinbar. Ein ernsteres Bedenken kann ihr Streit um den Vorrang erregen. Er ist genährt worden durch die Gedanken der absoluten Philosophie, welche beide nur als niedere Grade des Bewußtseins betrachtete um sich selbst den höchsten Grad zuzueignen, so den Arten des Bewußtseins nur die Bedeutung von Gradunterschieden zugestand und darüber den Streit zulassen konnte, ob Religion oder Geschmack höher ständen, wärend es ihr keinem Zweifel unterworfen war, daß beide für die Philosophie nur Vorübungen abgeben könnten. Aber auch unabhängig von diesen Verirrungen der Speculation lag in ihrem Wetteifer Veranlassung zu der Frage, ob nicht der einen oder der andern ein höheres Verdienst um die Bildung der Menschen zukomme. Zieht man darüber die Geschichte zu Rath, so fallen der Religion ohne Zweifel die stärkeren Bewegungen zu, aber es bleibt auch fraglich, ob mehr zum Heil oder zum Unheil; für die schöne Kunst spricht ihre friedliche, sicher fortschreitende und über alle Gebiete des Lebens sich verbreitende Macht; man hat ihr jedoch auch vorgeworfen, daß sie die Sitten lockere und verweichliche, weil sie an die Stelle der nützlichen Arbeit die spielende Muße, an die Stelle der Pflicht das Wohlgefallen setze. Den strengen Moralisten und denen, welche vorzugsweise auf die größern Bewegungen der politischen Geschichte oder das gesetzliche Gefüge der Gesellschaftsordnung sehen, wird es nicht zweifelhaft sein, daß die Religion eine viel größere Macht hat als die schöne Kunst; dazu kommt das heilige Ansehn, welches jene vor dieser voraus hat. Wer dagegen vorzugsweise dem feinen Getriebe der Culturgeschichte seine Aufmerksamkeit schenkt, dürfte wohl geneigt sein den Werken des feinen Geschmacks am Schönen, welche die Sitten mildern, das Rohe überwinden und ihre Züge zu unauslöschlichem Gedächtniß einzuprägen wissen, eine weniger auffallende, aber stärker und nachhaltiger wirkende Macht beizulegen. Man sieht, auch in diesen Urtheilen machen Vorliebe und Geschmack sich geltend; das wissenschaftliche Urtheil aber darf von solchen Beweggründen sich nicht leiten lassen. Ehe man über den Grad der Wichtigkeit, welcher dem einen und dem andern Zweige der Bildung zukommt, sich entscheidet, wird die Frage beantwortet werden müssen, ob sie

überhaupt dem Grade nach oder in ihrem Charakter von einander zu unterscheiden sind.

244. Ueber die Religion hat beständig Streit geherscht und noch ist er nicht geschlichtet; leichter dürfte es sein über die friedlicheren Werke der schönen Kunst sich zu verständigen. Es möchte daher gerathen sein mit ihnen zu beginnen, wenn man über die schwer verständlichen Gebiete des Gemüthslebens sich Licht schaffen will. Der Geschmack sucht das Schöne; die Phantasie will es schaffen. Beide beschäftigen sich mit demselben Ideal der Vernunft und bezeichnen dieselbe Anlage der vernünftigen Seele nur von verschiedenen Seiten; die Phantasie sucht das Schöne auf mit Geschmack und schmückt es schöner aus, als es ursprünglich gefunden wird; sie bildet sich das Ideal der Schönheit aus um es im Innern sich zu veranschaulichen und nach außen mitzutheilen; die Werke der Phantasie nimmt der Geschmack auf und geht den Wegen der Phantasie nach um ihre Mittheilungen sich anzueignen; er muß dasselbe nachbilden, was die Phantasie vorgebildet hat um es würdigen zu lernen; es gehört dieselbe Phantasie dazu um die Werke der Phantasie nachzufühlen, welche sie vorgefühlt hat. Nur um den Unterschied zwischen Mittheilen und Empfangen derselben Art der Bildung handelt sich die Unterscheidung zwischen Phantasie und Geschmack (179 Anm.). In den höchsten Spitzen des ästhetischen Lebens, im Verhältnisse des Künstlers und des Kunstfreundes, muß dies am deutlichsten hervortreten. Beide suchen sich auf zu gegenseitiger Mittheilung; jener will offenbaren, was in ihm als seine Schöpfung zur Reife gekommen; dieser will die Mittheilungen jenes empfangen; keiner von beiden ordnet sich dem andern unter; wenn dieser jenen bewundert, so sucht jener diesem zu gefallen; dieser kritisirt die Erfindungen jenes; aber jenem würde es schlecht gerathen, wenn er von der Kritik seine Erfindungen entnehmen wollte; vor allen Dingen hat er darauf zu sehen, daß in seinen Werken seine Originalität, seine Eigenthümlichkeit zum Vorschein komme. Wollen wir aber die Gründe des ästhetischen Lebens erforschen, so haben wir nicht allein auf diese

äußersten Spitzen zu sehen; wir müssen es bis herunter zu seinen kleinsten Anfängen verfolgen. Wo wir nur irgend frei uns fühlen von der Noth des Lebens, vom Drange unausweichlicher Bedürfnisse, da gehen wir unserm Geschmacke nach; selbst in den Werken, welche an das physische Bedürfniß am nächsten sich anschließen, in Sorge um Speise und Trank, um Kleidung und Wohnung, schließt sich an das Nothwendige der Schmuck des Schönen. Selbst die niedrigsten Stufen der Cultur, selbst der roheste Geschmack sucht Verschönerungsmittel; der Leib wird an Bewegungen gewöhnt, welche nicht allein dem Nutzen dienen, sondern einen gefälligen Ausdruck suchen; so gesellt sich zu der Arbeit eine andere Sorge, welche für keine Arbeit gilt, weil sie mit Lust und Liebe betrieben der Verschönerung dient und zur Muße geschlagen wird. Unser ganzes Leben, soweit es über das Nothdürftige hinausgeht, wird von diesen Anfängen der Kunst erfüllt. Wir sind alle Künstler; die Aeußerungen unseres freien Lebens sind unsere Kunstwerke; in ihnen unsere Eigenthümlichkeit auszusprechen liegt ein Trieb und beständiges Bestreben in uns. Dies wird hinreichen zum Beweise, daß ästhetische Bestrebungen über das Ganze unseres sittlichen Lebens sich erstrecken. Was aber ihren Grund betrifft, so werden wir ihn aufsuchen müssen in dem Zwecke, welchen unser eigenthümliches Bewußtsein verfolgt. Sein Ideal ist Aneignung aller Wahrheit, so daß sie der Persönlichkeit sich offenbare, ihrer Eigenthümlichkeit sich einverleibe. Hierzu sind zuerst die Elemente des eigenen Lebens in Einklang zu setzen; Einigung der Seele mit sich ist die erste Bedingung des ästhetischen Lebens. Solange man im Streit der Begierden lebt, kann man nicht zum Einverständniß mit sich, zum Bewußtsein seiner Persönlichkeit gelangen und noch weniger zur ungestörten Aeußerung derselben; die unter einander streitenden Begierden und ihre Aeußerungen drücken nur die Macht aus, welche sinnliche Eindrücke über uns ausüben. Durch ihre Einigung mit sich, d. h. unter den Elementen ihrer Erscheinung gewinnt aber die Seele an Schönheit. Wir verstehen darunter die Harmonie ihrer Bildungselemente. Sie zu gewinnen muß als sittliche Aufgabe eines jeden erscheinen;

ohne sie ist auch die Beruhigung des Gemüths nicht möglich, welche ein jeder sucht. Eine solche in sich geeinigte Seele, welche der Schönheit mehr oder weniger theilhaftig ist, müssen wir als den Grund jeder ästhetischen Mittheilung betrachten. Denn jede Aeußerung, welche von einer nicht mit sich einigen Seele ausginge, würde nur als ein Ausbruch der Leidenschaft, als absichtliche Täuschung oder eiteles Scheinwesen angesehn werden können, und wenn das Gemüth mit seinem innern Streit beschäftigt ist, bleibt es auch unzugänglich für die ungetrübte Aufnahme der Gemüthsergüsse Anderer. Sobald aber der Einklang des Gemüths gewonnen ist, sucht es sich auch mitzutheilen und Mittheilungen an sich zu ziehen durch alle Mittel der Erscheinung, welche zu Gebote stehn. Dies sind die Mittel der Kunst, welche auch nur im Einklang der Erscheinungen werden bestehn können; denn es ist einleuchtend, daß nur harmonische Erscheinungen die Harmonie der Seele darstellen können, weil die Zeichen dem Bezeichneten entsprechen müssen. Der Drang zur Mittheilung zeigt sich im geselligen Leben der Muße, in welchem die mit sich geeinigte Seele die innere Schönheit in jeder Art der Aeußerung auszudrücken sucht. Auch in ihm herscht das Streben nach persönlicher Aneignung der Wahrheit, wie es der Entwicklung des eigenthümlichen Bewußtseins gemäß ist; denn aneignen können wir uns die Wahrheit nur, wenn wir unsern Zusammenhang mit der übrigen Welt begreifen; die Ruhe des Gemüths ist nur zu gewinnen, wenn es sich seines Einklangs bewußt wird mit der Ordnung der sittlichen Welt im Allgemeinen. So erblicken wir in dem Streben nach Schönheit der Seele die Quelle der schönen Kunst. Aber wir werden nicht sagen dürfen, daß nur die schöne Kunst aus dieser Quelle fließe; denn Schönheit der Seele soll der allgemeine Grund unseres sittlichen Lebens werden. Das Kunstwerk, welches aus ihr fließen müßte, würde das Werk unseres ganzen sittlichen Lebens sein. Daß man dieses als ein Kunstwerk betrachten könnte, soll nicht geleugnet werden; aber es wäre kein besonderes Kunstwerk, kein Werk eines besondern Zweiges unseres sittlichen Lebens. Im Besondern auch die Religion beruht auf einer harmonisch gestimmten Seele. Der

Unterschied des ästhetischen Lebens von andern Zweigen unserer sittlichen Bildung wird daher noch aus andern Motiven hergeleitet werden müssen als den bisher entwickelten.

1. Wir stoßen hier auf die allgemeinen Grundsätze der Wissenschaft, welche man mit dem Namen der Aesthetik bezeichnet hat. Daß der Name nicht eben passend gewählt worden ist, wird wohl allgemein zugestanden werden. Sie ist eine der jüngsten Wissenschaften, für welche man philosophische Grundsätze gesucht hat. Daher ist auch ihre Gestalt noch sehr unbestimmt. Man hat sie unter drei verschiedenen Formen betrieben, als Lehre vom Schönen, vom Geschmack oder von der Kunst. Man kann auch diese drei Objecte mit einander mischen, weil sie eng mit einander sich verbunden zeigen; aber ein Object muß die Wissenschaft doch haben und wenn nicht ein allgemeineres, alle drei umfassendes Object nachgewiesen werden sollte, so würde man eins von den dreien an die Spitze der Untersuchung zu stellen haben als das wahre Object der Wissenschaft. Der Name Aesthetik wird ein solches allgemeineres Object ebenso wenig verrathen, als er darüber entscheidet, welches von jenen dreien der wahre Gegenstand der Untersuchung sein solle. Wir sind nun freilich noch nicht zu dem charakteristischen Merkmale des sogenannten ästhetischen Lebens gelangt, aber über den allgemeinen Ort, in dessen Umkreis wir den Gegenstand der Aesthetik zu suchen haben, dürften wir doch schon eine Entscheidung treffen können. Sie lautet zuerst verneinend. In dem Gebiete der Naturwissenschaft werden wir ebenso wenig, wie in dem Gebiete der Logik oder der Metaphysik, Auskunft über die Fragen der Aesthetik zu suchen haben. Nur die könnten sie da suchen, welche gemeint haben, das Schöne, der Gegenstand der Aesthetik, wäre in der Natur vorhanden und in der schönen Kunst käme es nur darauf an der Natur nachzuahmen oder nachzubilden. Diese Ansicht gehört dem Naturalismus in der Moral an (191 Anm.); sie fordert eine natürliche Kunst wie man eine natürliche Religion und ein natürliches Recht gefordert hat (212 Anm.). Gewiß werden auch die Naturforscher nicht geneigt sein zu den übrigen schweren Fragen, welche ihnen zugefallen sind, noch die Frage nach dem Unterschiede zwischen Schönem und Häßlichem zu fügen; dieser Gegensatz bezieht sich offenbar auf die Ideale der Vernunft, welche Lob oder Tadel nach sich ziehen (35 Anm. 1), und das Ideal der fleckenlosen Schönheit, welches die Kunst zum Muster nehmen könnte, wird wohl schwerlich jemand in der Natur gefunden zu haben sich rühmen können. Damit ist nicht gesagt, daß in der Natur nicht

Bestandtheile der Schönheit sich finden ließen; aber der Geschmack muß sie erst zusammensuchen, das Häßliche, Störende von ihnen absondern und die Phantasie muß sie zu einem Bilde zusammenfassen um daraus ein mustergültiges Ganzes hervorgehen zu lassen. Dies wird zum Beweise genügen, daß die Lehre vom Schönen nicht aus der Betrachtung der Natur geschöpft werden könne, weil es in der Natur für sich nichts Schönes giebt, sondern alles, was für schön angesehn wird, nur dadurch dieses Prädicat erhält, daß es dem Geschmacke gefällt und von der Phantasie zu einem Bilde zusammengefaßt wird. Schönheit ist keine physische Eigenschaft einer Erscheinung, eines Dinges oder einer Gruppe von Dingen, wie die Schwere oder die Ausdehnung, nichts was der sinnlichen Wahrnehmung sich darböte, sondern nur für die Vernunft ist sie vorhanden und auch nicht für ihren Verstand, sondern für ihren Geschmack oder ihr Gemüth. Damit ist nicht gesagt, daß dem Schönen nicht etwas Objectives zu Grunde läge, aber erst in Beziehung zu einem Subjectiven, des Geschmacks am Schönen Fähigen wird es zum Schönen; dies liegt darin, daß es in der Mittheilung sich bildet, welche nicht allein zwischen Menschen und Menschen, sondern auch zwischen Natur und Menschen stattfinden kann. Ein Reiz und ein Reizbares wird für das Gefühl des Schönen vorausgesetzt. Ein Element für sich genommen giebt nichts Schönes ab; erst in Einklang der Elemente unter einander ergiebt sich das Gefühl des Schönen, wie dies im Wesen des eigenthümlichen Bewußtseins liegt (76 Anm.). Daher hat man die Harmonie als die unerläßliche Bedingung des Schönen anerkennen müssen und nicht in der Materie, sondern in der Form sein Wesen gesucht. Wenn wir nun aber das Schöne nicht unabhängig vom Geschmack uns denken können, so fällt damit die Form der Aesthetik, welche sie als Schönheitslehre behandeln möchte, und wenn wir diese Wissenschaft nicht zu den Naturwissenschaften rechnen dürfen, so bleibt nur übrig ihre Stelle unter den moralischen Wissenschaften aufzusuchen. Dahin werden wir gezogen, mögen wir sie als Geschmacks- oder als Kunstlehre betrachten. Denn den Geschmack zu bilden ist eine sittliche Aufgabe und die Kunst nicht weniger ist ein Werk des sittlichen Lebens. Was nun diese beiden Formen der Aesthetik betrifft, so wird auch ihr Zusammengehören uns nicht zweifelhaft sein können, da wir schon dahin gewiesen worden sind, daß Geschmack und Phantasie, die Quelle der künstlerischen Production, in unzertrennlicher Verbindung mit einander gehn. An den Werken der Kunst bildet sich der Geschmack und die Werke der Kunst sind Erzeugnisse des Geschmacks. In der sittlichen Gesellschaft soll das Streben nach Mittheilung der Gefühle unterhalten werden; dies ruft auf der einen Seite

die Werke der Kunst hervor in ihrem weitesten Umfange, in allen Aeußerungen des Schmucks, des Anstandes, der Anmuth, des gefälligen Ausdrucks, in welchen das persönliche Bewußtsein sich zu erkennen giebt; auf der andern Seite wird dadurch die Empfänglichkeit geweckt für den Reiz des Schönen, nicht weniger weit sich erstreckend über alles, was im geselligen Verkehr die Eigenthümlichkeit, das originelle Bewußtsein der Personen zu verrathen geeignet ist. Geschmackslehre und Kunstlehre erforschen daher nur die zwei zu einander gehörigen Seiten des geselligen Lebens, in welchem die Eigenthümlichkeit der Personen an den Gegenständen ihres Geschmacks und ihrer Kunst zur Mittheilung kommt, und die Verbindung beider Lehren beruht auf ihrer Theilnahme an der Erforschung der Zwecke und der Mittel des geselligen Lebens, so weit es auf Mittheilung des eigenthümlichen Bewußtseins abzweckt. Damit ist jedoch nur der Ort der Aesthetik im Allgemeinen bezeichnet. Die charakteristischen Züge des ästhetischen und des religiösen Lebens (243) lassen uns die ästhetische und die religiöse Mittheilung der Gefühle unterscheiden. Ueber sie werden wir noch weitere Auskunft zu suchen haben. Unsere gegenwärtige Untersuchung beabsichtigt nur im Allgemeinen die Stelle zu ermitteln, wo die Anknüpfungspunkte für die Forschungen der Aesthetik liegen. Erst durch die Unterscheidung des ästhetischen und des religiösen Lebens läßt sich ihr Umfang genauer bestimmen; aber auch hier schon wird sich erkennen lassen, daß die Untersuchungen der Aesthetik nicht dabei stehen bleiben können die allgemeinen Beweggründe für das ästhetische Leben aus der Ethik zu entnehmen, weil Geschmack am Schönen und schöne Kunst tief in die Besonderheiten der sittlichen Gesellschaft und der Mittel eingreifen, durch welche das gesellige Leben in verschiedenen Kreisen der Gesellschaft unterhalten wird. Das Urtheil des Geschmacks ist überall einem eigenthümlichen Gefühl entnommen; zu einer Ausgleichung in einem Gemeingefühl des Schicklichen und des Schönen gelangt es nur durch Vermittlung besonderer Kreise des geselligen Lebens, in welchen die Gefühle sich austauschen. Die Gleichartigkeit menschlicher Gefühle, ja der Ideale der Vernunft ist dabei zwar die allgemeine Vorbedingung, aber doch nur Grundlage für die Möglichkeit des Austausches; zur Wirklichkeit desselben gelangt man nur in den engern und weitern Kreisen der Geselligkeit. Daher bildet sich der Geschmack und die gesellige Sitte in verschiedenen Oertlichkeiten, Völkern, Zeiten nach verschiedenen Normen aus und dem zufolge die verschiedene Färbung der künstlerischen Uebung. Wenn nun die Aesthetik nicht umhin kann auf diese Verschiedenheiten einzugehn, so ergiebt sich daraus, daß sie Rücksicht zu nehmen hat auf empirische, geschichtliche Forschungen und deswegen

haben auch immer kunstgeschichtliche Betrachtungen an sie in reichlichem Maße sich angeschlossen. Von der andern Seite her geben die Mittel der Kunst einen weitern Stoff für ihre Untersuchungen ab. Die Vielheit der schönen Künste, welche demselben Zwecke dienen sollen, aber Verschiedenes leisten und deren verschiedene Mittel eine verschiedene Behandlung fordern, muß Gegenstand der Untersuchung für die Aesthetik werden. So kommen wir zu dem Schlusse, daß diese Wissenschaft zwar ihre Grundlage in der Ethik hat, weil das ästhetische Leben einen sittlichen Zweck betreibt, daß sie aber nur zum kleinsten Theile der Lehre von den sittlichen Gütern im Allgemeinen zugehört; die größere Masse ihrer Untersuchungen wendet sich den Anwendungen der Ethik zu, welche von geschichtlichen Voraussetzungen über Völker und Perioden der Cultur ausgehn und die technischen Mittel zur Verwirklichung des sittlichen Ideals bedenken. In unsern spätern Untersuchungen werden wir daher auf sie zurückgeführt werden. Jetzt haben wir nur ihre allgemeinen Grundsätze zu überlegen.

2. Die allgemeine Verbreitung der ästhetischen Bestrebungen wird nicht leicht bestritten werden können. Daß sie in rohen Zuständen auf rohe Weise sich äußern, liegt in der Natur der Sache; ebenso, daß sie in ersten Versuchen zu verkehrten Mitteln greifen können. Selbst der rohe Gesell, welcher als Feind alles Schmucks, aller Kunst, aller Ziererei auftritt, er ziert sich nur mit seiner Rohheit; ein verkehrtes Ideal naturwüchsiger Kraft möchte er in sich zur Darstellung bringen; das ist sein Geschmack. Selbst die Feinde des Geschmacks müssen für seine über alles sich verbreitende Macht zeugen. Das Bewußtsein seiner selbst, welches ein jeder sucht, wenn auch niemand es durchdringt, will sich auch Andern äußern, weil es nur in seinen Aeußerungen seinen Halt findet. Was ich werth bin, muß mein Leben beweisen. Meinen Charakter soll es verwirklichen und eröffnen, daß die Welt ihn gewahr werde. Unser Leben ist unser Kunstwerk im Großen. Ein jeder übt diese Kunst des Lebens, möge sein Werk gut oder schlecht ausfallen. Seinen Charakter will er sich und Andern offenbaren und immer schöner offenbaren. Darin liegt das Motiv zu jeder künstlerischen Thätigkeit. Daraus folgt auch, daß jede künstlerische Thätigkeit originell sein muß, weil der Charakter originell ist. Die Einwendungen, welche dagegen gemacht worden sind, hergenommen von der stilartigen Fortbildung der Kunst, beweisen doch nur, daß Originalität in der Erfindung mit der Aneignung überlieferter Bildung nicht unverträglich ist. Der allgemeine Grundsatz bleibt dabei bestehen, daß jedes Kunstwerk aus dem Leben des Künstlers quellen und den Charakter desselben, seine eigenthümliche Lebens- und Weltansicht darstellen muß. Man wird sagen

können, dies geschehe immer; aber die Unterschiede, wie dies geschieht, sind merklich genug. Wo der Charakter schwach entwickelt ist, in den Schwankungen der sinnlichen Begierden verborgen steckt, da können auch seine Aeußerungen sich nur verbergen; das Kunstwerk misräth; es zieht erborgten Schmuck an sich und giebt das klägliche Schauspiel einer affectirten Manier. Nur die volle, ihrer gewisse Seele kann in lebensvollen Werken sich aussprechen. Die erste Bedingung einer offenen und in sich übereinstimmenden Aeußerung ist die Einigkeit mit sich selbst. Dabei schwebt uns das Ideal einer schönen Seele vor; es ist ein Ideal; aber eine Annäherung an dasselbe, eine theilweise vollzogene Verwirklichung desselben muß gefordert werden als Grundlage für jede Aeußerung, welche auf sittliche Schönheit soll Anspruch machen dürfen. Den sittlichen Maßstab aber für jede Aeußerung und daher auch für alle Werke der schönen Kunst dürfen wir uns nicht entreißen lassen. Mit Recht hat man die moralisirenden Tendenzen der Kunst bestritten, weil eben alle Tendenzen in ihr vom Uebel sind, weil ihr Zweck das Gemüth zu öffnen, klar und wahr vorzulegen, was die Seele bewegt und ihrem Geschmacke gemäß ist, durch fremdartige Absichten nicht entstellt werden soll. Die schöne Kunst hat ihren Werth an sich; sie fordert ihre Autonomie so gut wie Religion und Wissenschaft und andere Gebiete des sittlichen Lebens; sie zu Absichten der Moral gebrauchen heißt sie zu didaktischen Zwecken herabwürdigen; es streift das an didaktische Dichtkunst, welche nur an den Grenzen der Kunst steht und ihren Gebrauch für wissenschaftliche Zwecke bezeichnet. Einen solchen Gebrauch der Kunst können wir uns gefallen lassen, weil alle Gebiete des sittlichen Lebens zu gegenseitiger Hülfe bestimmt sind; daher fordern wir auch in der Wissenschaft künstlerische Behandlung ihrer Mittel; aber wenn wir die Theilung der Arbeiten im sittlichen Leben nicht abwenden können, so sollen auch in den einzelnen Gebieten ihre besonderen Zwecke rein und ungeschmälert erhalten werden; daher darf man die schöne Kunst nicht zur Lehrerin der Moral machen und sie nur zu didaktischen Zwecken benutzen wollen. Von einem solchen Misbrauch ist nun aber das frei, was wir fordern, daß sie als ein Zweig unseres vernünftigen Lebens dem sittlichen Maßstabe nicht entzogen werde; sie soll ihre Zwecke frei verfolgen können, in ihrem Gebiete schaltend nur ihren Gesetzen gehorsam, nur nicht gedankenlos und ohne Zweck oder uneingedenk des allgemeinen Zwecks, welchen das vernünftige Leben verfolgt. Hierauf läuft die Forderung hinaus, daß die Uebung der schönen Kunst der Ausfluß einer schönen Seele sein solle. In demselben Maße, werden wir sagen müssen, wird ein Kunstwerk vollendet sein, in welchem es die Schönheit der Seele seines Urhebers ab-

spiegelt. Nur eine falsche Theorie kann von der in Leidenschaft zerrissenen Seele ein befriedigendes Kunstwerk erwarten. Der Künstler, welcher nachhaltige Wirkungen hervorbringen will, muß einen starken Charakter in seine Werke zu legen wissen; die Schwächen seines Charakters werden sich auch in den Schwächen seiner Werke verrathen. Wir wollen im Werke den Menschen sehen; je mehr er ein ganzer Mensch ist, um so stärker wird uns sein Anblick ergreifen; je mehr wir seine Schwächen merken, um so weniger werden seine Werke uns befriedigen können. Daher fordern wir auch vom einzelnen Kunstwerke, daß es ein Ganzes bilde, wenn nicht über das Ganze einer Lebensansicht einen Ueberblick uns biete, doch eine Stimmung des Gemüths uns eröffne, welche in sich einig ist und einen charakteristischen Zug des individuellen Bewußtseins ausdrückt. Hierauf beruht es, daß Harmonie oder Symmetrie allgemein als ein charakteristisches Merkmal des Schönen angesehn worden ist. Am unzweideutigsten zeigt sich dasselbe in den Werken, welche das Schöne unmittelbar zur Darstellung bringen; wo man es indirect zur Darstellung zu bringen sucht, kann es zu fehlen scheinen; aber die Gesetze der Ideenassociation rufen durch den Contrast des Disharmonischen nur das Bild des Harmonischen in der Einbildungskraft hervor (175 Anm.) und die scheinbaren Ausnahmen bestätigen die Regel. Das Gesetz der Harmonie weist aber nur auf das Verhältniß der Elemente zu einander hin; der Grund ihres Zusammengehörens wird durch dasselbe nicht aufgedeckt. Nur als eine negative Bedingung des Schönen können wir die Harmonie der Elemente ansehn. Sie bildet die sinnliche Vorbedingung des Schönen. Daß es ohne eine solche nicht sein kann, liegt in seinem Begriff. Denn die Mittheilung, in welcher es seine Stelle hat, fordert die sinnlichen Mittel; das Schöne kann nicht sein ohne Erscheinung. Selbst die schöne Seele würde nur in dem Einklang aller ihrer Erscheinungen bestehen können, von ihr aber würde der Charakter des Individuums zu unterscheiden sein, welcher den Einklang hervorbringt und den Grund für das Zusammengehören aller Elemente abgiebt. Darauf beruht der Unterschied zwischen dem Angenehmen und dem Schönen. Jenes bezeichnet den ungestörten Ablauf der sinnlichen Erscheinungen, wenn sie nur in ihrem Verhältnisse zu einander betrachtet werden (166 Anm. 1); dieses faßt die Erscheinungen des sinnlichen Lebens in ihrer Beziehung zum Charakter, welcher ihren ungestörten Ablauf begründet. Daher sucht das Schöne auch das Angenehme auf, weil es nur in einem ungestörten Ablauf der Erscheinungen sich darstellen kann; einen angenehmen Eindruck zurückzulassen wird es immer beflissen sein müssen; man hat daher die schöne Kunst auch beschuldigt, daß sie zur Verweich-

lichung führe und die Stärke des Charakters schwäche, welcher auch das Unangenehme zu ertragen bereit sein müsse. Der Vorwurf trifft aber nur die Ausartungen der schönen Kunst, welche den sinnlichen Neigungen fröhnen; denn durch die Beziehung, welche dem ungestörten Ablauf der Erscheinungen auf den Charakter gegeben wird, fordert der Begriff des Schönen dazu auf, daß eine Stärke des Charakters entwickelt werde, welche auch das Widerwärtige zu bewältigen und in Einklang zu bringen wisse. Hierzu hat das Schöne die Macht, weil es die Erscheinungen nicht allein, wie das Angenehme, nach ihren nächsten Umgebungen in Raum und Zeit, sondern nach ihrer Bedeutung für ein Ganzes, den Sinn einer großen Composition mißt. Daher liebt das Schöne auch die Contraste, welche für sich genommen keine Harmonie bieten, aber in der größern Zusammensetzung in Harmonie sich auflösen, weil die in ihnen liegenden Hemmungen als Erregungen zu höherer Kraftentwicklung dienen. Der Charakter stält sich in der Ueberwindung sinnlicher Hemmungen. Das Angenehme hat es nur mit dem ungestörten Verlauf des sinnlichen Lebens zu thun; das Schöne bedenkt die sittlichen Zwecke, welchen das sinnliche Leben dient; was aber im sinnlichen Leben Störungen bringt, kann durch die Macht des Willens zur Hervorrufung anderer Elemente des Lebens benutzt werden, welche die Störungen beseitigen und das sinnliche Uebel in ein sittliches Gut verwandeln. Die deutlichsten Beispiele hierzu liefert die Musik. Ihre Lehren von der Consonanz und Dissonanz der Töne und von der Auflösung der Dissonanz in Consonanz zeigen, von welchem Werth für die Aesthetik die Erforschung der Verhältnisse unter den Elementen der sinnlichen Erscheinung ist. Sie weisen darauf hin, daß sinnliche Störungen sich nur dadurch beseitigen lassen, daß andere sinnliche Elemente herbeigezogen werden; der Wille beweist seine Macht nur durch den Gebrauch sinnlicher Mittel; daher ist die Uebung der Kunst abhängig von der Kenntniß technischer Mittel. Für andere Zweige der Kunst ist die Elementenlehre nicht so weit gediehen wie für die Musik; man hat aber wohl eingesehn, welche Vortheile sie bietet und daher nach der Analogie mit der musicalischen Harmonienlehre ähnliche Grundlehren für andere oder für alle Künste aufgesucht. Wenn es gelänge, so wäre dadurch viel für die ästhetische Technik gewonnen. Aber die schöne Kunst beruht nicht auf Technik allein und die Aesthetik hat nicht ausschließlich Lehren über die künstlerische Ausführung der Erfindungen der Phantasie zu geben. Das Beispiel der Musik wird uns auch davon überzeugen können, daß aus der Berechnung der harmonischen Verhältnisse unter den Elementen der Erscheinung kein Kunstwerk hervorgeht. Die vollständige Elementenlehre für die Aesthetik

würde zeigen können, was in der künstlerischen Darstellung zu meiden ist um die Gesetze der sinnlichen Harmonie nicht zu verletzen. Was diese Harmonie zur Darstellung bringen soll und worin sie ihren höhern Grund hat, darüber würde sie keinen Aufschluß geben können.

245. Unser ganzes Leben haben wir als ein **Kunstwerk** betrachten lernen, in welchem unsere Individualität, die Schönheit unserer Seele, sich darstellen sollte. Wir dürfen hoffen, daß es hierzu gedeihen werde; aber dazu ist es noch nicht gekommen. Die ungetrübte Schönheit der Seele ist ein Ideal wie der unveränderliche Charakter, welcher unsere ganze Individualität in ihrer vollen Harmonie darstellen würde (74). An dem Kunstwerke unseres ganzen Lebens arbeiten wir; aber wir würden vergeblich hoffen es uns oder Andern gegenwärtig zum Bewußtsein bringen zu können. Von dem Ganzen des Lebens, welches Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfaßt, unterscheiden wir das Ganze unseres gegenwärtigen Lebens, welches alle Elemente des wirklichen Lebens in sich schließt; auch in diesem engern Sinn genommen muß dem Ganzen unseres Lebens die Aufgabe gestellt werden es so auszubilden, daß es als Bruchstück jenes allumfassenden Kunstwerkes unseres Lebens sich darstelle, und dies uns und Andern zum Bewußtsein zu bringen könnte als sittliche Aufgabe des ästhetischen Lebens angesehn werden. Es wird jedoch einleuchten, daß auch hierin etwas Ueberschwängliches läge, weil das größere Ganze, als dessen Bruchstück unser gegenwärtiges ganzes Leben gefaßt werden sollte, gegenwärtig nicht zum Bewußtsein gebracht werden kann. Wenn wir nun diese Aufgabe unserm ästhetischen Leben nicht zumuthen können, so haben wir sie doch für dasselbe nicht unberücksichtigt zu lassen, denn sie bezeichnet das Ideal, welchem wir nachstreben und nach welchem wir unsere ästhetischen Leistungen messen sollen. Es könnte nun noch übrig zu bleiben scheinen, daß wir einen Kreis des ganzen Lebens, abgesehen von seinem Verhältniß zum Ganzen, zum Gegenstande unserer ästhetischen Thätigkeit zu machen hätten. Dagegen aber spricht, daß jeder Theil des ganzen

Lebens einen zu spröden Stoff für die Kunst abgiebt. Sein Zusammenhang mit den nothwendigen Bedürfnissen unseres physischen Daseins stört das Ideal der Schönheit; die Arbeit mit ihnen unterbricht die Muße, welche dem Geschmacke folgen will. Die Wirklichkeit, welche mit Nothwendigkeiten umlagert ist, kann den Wünschen unseres Gemüths nicht genügen. Das ästhetische Leben sucht das Schöne und darin liegt der Grund, daß es sich absondern muß von den übrigen Zweigen des Lebens, welche dem Nothwendigen dienen. Es muß andere Stoffe für seine Aeußerung suchen als die vom Gesammtleben dargebotenen. In Bild und Rede, in Geberde und Ton werden sie gefunden; sie fügen sich besser der Eigenthümlichkeit des Gemüths als die groben Massen der Naturverhältnisse, mit welchen die Arbeit zu kämpfen hat. Der Beweggrund aber zu diesen Werken des ästhetischen Lebens liegt im Ideal der Vernunft. Unbefriedigt von der Wirklichkeit kann die Vernunft nicht stehen bleiben bei dem Bewußtsein des Gegenwärtigen; der Wille sucht in der Zukunft das Bessere. Weit über das hinaus, was die gegenwärtige Arbeit zu verwirklichen vermag, geht der Wille der Vernunft; wo er sein Ideal nicht sogleich ausführen kann, da ergeht er sich in Wünschen und das Leben der Muße ist bereit solche Wünsche zu pflegen. Wie diese Wünsche sich gestalten, darin verräth sich die Eigenthümlichkeit des Menschen; unter dem Drucke der Nothwendigkeit macht sie sich Luft in ihren Wünschen; ihr Ausdruck erfüllt das Leben der Muße. Diesem Ausdrucke wendet sich der Austausch der Gefühle im ästhetischen Leben zu. Der Schmuck desselben befriedigt den Willen der Vernunft nicht, aber er deutet ihre Wünsche an. Die Harmonie der Erscheinungen, welche er herstellt, bezeichnet das Ideal, welches die Vernunft verwirklicht sehen möchte; das Harmonische, Uebereinstimmende in den Erscheinungen ordnet sich dem Ideale unter. Das Ideal ist der Gegenstand unserer Wünsche, das Wünschenswerthe, und wenn wir uns fragen, was wir unter dem Idealen, welches die Kunst uns veranschaulichen will, uns zu denken haben, so werden wir keine andere Antwort finden, als das, was den Wünschen der Vernunft entspricht. Nur in unsern Wünschen

können wir es uns veranschaulichen. Damit aber diesen Wünschen eine Gestalt zu geben ist die Phantasie beschäftigt. Ihr überlassen wir uns in der Muße; sie führt uns in eine Welt der Möglichkeiten ein, welche schöner ist, als die wirkliche Welt; wo wir einen Stoff finden können, welcher ihre Wünsche veranschaulichen kann, da ergreifen wir ihn zum Schmuck unseres Lebens und zur Mittheilung unseres Gemüths. Dies giebt den Werken des ästhetischen Lebens seinen Gehalt. Wünsche zu hegen liegt in der Stellung des Menschen zur Wirklichkeit, welche dem Willen der Vernunft nicht entspricht; sie lassen sich nicht unterdrücken; sie zu entwerfen ist die Phantasie beständig thätig; wir haben sie aber auch zu zügeln, dürfen die Phantasie nicht verwildern, nicht verderben lassen; die Bildung der Phantasie ist daher als sittliche Aufgabe anzusehn. In der Muße gepflegt beabsichtigt sie der Arbeit vorzuarbeiten. Wir rüsten uns für kommende Möglichkeiten, indem wir die günstigen Fälle uns ausmalen, in welchen mit unsern Wünschen übereinstimmende Verhältnisse uns gestatten würden das Ideal der Vernunft zu verwirklichen; in Wünschen werden Entschlüsse vorbereitet. Hierbei wird aber das Ideal in die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen eingeführt; der Phantasie stellt es sich in einer Mannigfaltigkeit von Idealen dar. Unendlich viele Möglichkeiten sammelt sie; unendlich viele Verhältnisse sind zu ordnen, in Uebereinstimmung zu setzen um das Ideal zu verwirklichen; sie sollen alle als wesentliche Theile des Ideals zur Erscheinung gebracht werden. Das sind die Träume, mit welchen die Phantasie sich beschäftigt, ihre Spiele, welche sie durch alle Arten der Erscheinung sich zu veranschaulichen sucht. Wie mannigfaltig auch die Bilder sind, welche sie dem Bewußtsein vorführt, haben doch alle denselben Zweck; das Ideal der Vernunft in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zu veranschaulichen, das ist der Zweck des ästhetischen Lebens. Die Phantasie, welche es innerlich mit den Schätzen der sinnlichen Einbildungskraft ausstattet, wird die Quelle der schönen Kunst, welche alle passende Stoffe für die Mittheilung herbeizieht; die Harmonie der sinnlichen Elemente aber, welche der Mittheilung dienen, hat nur darin ihren

Grund, daß sie dem idealen Bilde dienen, welches die Phantasie veranschaulichen will.

Wie in andern Gebieten der wissenschaftlichen Untersuchung, so auch in der Aesthetik haben Realismus und Idealismus mit einander in Streit gelegen. Er wird um das Mehr oder Minder geführt; denn beide Parteien werden sich wohl darüber vereinigen müssen; daß man im ästhetischen Leben weder das Reale noch das Ideale außer Augen setzen darf. Hätten wir am Realen genug, so bedürften wir keiner Kunst und die Phantasie wäre lahm gelegt; vergebens würden wir auch die Phantasie anstrengen uns mit ihren Idealen zu sättigen; sie selbst muß ihre Nahrung aus der sinnlichen Einbildungskraft ziehen, welche vom Realen ihre Bilder empfängt. Daher werfen die Parteien, welche über Reales und Ideales sich streiten, einander nur vor, die eine, daß ihre Gegnerin zu ängstlich an das Wirkliche sich anschließe, die andere, daß von der entgegengesetzten Seite zu luftige Ideale verfolgt werden. Wenn man weiter in diesem Streite gehen sollte, so würde man bald von den Bedürfnissen des ästhetischen Lebens widerlegt werden. Der Realismus in der Kunst fordert mit Recht, daß man die Wahrheit der Natur, des wirklichen Lebens, der Harmonie der Verhältnisse, welche die Erfahrung kennen lehrt, nicht vernachlässige, daß man das Charakteristische den Spielen einer üppigen, in das Vage umherschweifenden Phantasie nicht aufopfere; das strenge Gesetz aber der natürlichen Verhältnisse und die charakteristische Wahrheit, welche von Kunstwerken gefordert werden dürfen, sind doch nicht zu vergleichen mit der Wahrheit, welche die Wissenschaft in der Schilderung des wirklichen Lebens zu erreichen strebt, oder mit der Copie der Verhältnisse, welche in der Natur vorgefunden werden, sondern selbst die Nachbildungen des Wirklichen, welche die Kunst unternehmen kann, heben das Charakteristische in ihm in einer Weise hervor, in welcher es in der Wirklichkeit sich nicht fixirt und nicht unvermischt mit störenden Nebenwerken gefunden wird, im Allgemeinen aber geht die Forderung der charakteristischen Wahrheit, wenn sie an ein Kunstwerk gerichtet wird, nur darauf, daß es dem Gegenstande nichts Unmögliches, seinem Wesen Widersprechendes andichte, und selbst hiervon giebt es wenigstens scheinbare Ausnahmen, in welchen der Phantasie die Freiheit gestattet wird auch in das Phantastische oder Colossale und Naturwidrige sich zu verlieren, ohne daß dadurch die Gesetze des Schönen verletzt würden; denn sie verlangen nicht die Darstellung der Gegenstände in ihrer Wahrheit, sondern nur symbolische Ausdrücke des Ideals sollen die Ge-

genstände abgeben; nicht die nackte Wirklichkeit, sondern die Wünsche des Gemüths sind der Gegenstand der geselligen Aeußerung, welche die Kunst unterhalten und schmücken soll. Dies hat schon Baumgarten nicht übel mit dem Namen der heterokosmischen Wahrheit bezeichnet. Wenn nun aber die Idealisten in der Kunst diese andere Welt der Dichtung, in welche die Kunst uns versetzen soll, wie ein leeres Gebiet sich denken, über welches der Geist unbedingt herschen dürfe um es mit den Geschöpfen seiner Phantasie nach Willkür zu erfüllen, so vergessen sie darüber, daß auch diese Welt der Dichtung noch immer in der wirklichen Welt steht, welcher der dichtende Geist angehört, daß er nur seiner Natur nach dichten kann, wie er von Bildern der wirklichen Welt erfüllt ist, daß er Harmonie überall suchend auch Harmonie mit der wirklichen Welt suchen muß, von welcher seine Dichtung nur ein Theil ist. Die Idealisten haben das Object der künstlerischen Darstellung oder das begeisternde Motiv der künstlerischen Thätigkeit mit dem Namen der Idee bezeichnet. Ein Name, der nicht allein in der Kunst, sondern auch in der Wissenschaft gehört wird, und doch sind die Werke beider so wenig einander gleich, daß es nur von Verworrenheit der Gedanken zeugen kann, wenn man in seinem Gebrauch ohne weitere Unterscheidung einen sichern Halt zu finden glaubt. Der Erkenntnißtheorie kommt es zu über die Bedeutung dieses Namens in der Wissenschaft sich zu entscheiden und die Frage zu erörtern, ob ein Bedürfniß vorliegt Begriff und Idee zu unterscheiden; die Aesthetik hat das Geschäft seinen Gebrauch in der Kunst zu untersuchen. Man wird zwei Weisen unterscheiden können, in welchen die Idealisten ihn zu verwerthen gesucht haben. Die eine denkt an die allgemeinen Musterbilder der Vernunft, welche wie eingeborne Formen ihr beiwohnten, des Wahren, des Guten, des Schönen und wie sie mehr im Einzelnen heißen mögen. Man mischt da mit der Idee des Schönen andere Ideen, obgleich es einleuchten sollte, daß nur jene die schöne Kunst leiten könnte; aber nicht ohne Grund geschieht dies; man will der Idee des Schönen von anders woher einen Gehalt zuführen; denn es würde auf eine Tautologie hinauslaufen, wenn man sagen wollte, der Gegenstand der schönen Kunst wäre die Idee des Schönen. Der Gehalt jedoch, welchen andere Ideen bieten sollen, besteht nur in abstracten Gedanken, etwa der Freiheit, der Geschlechtsliebe, der Vaterlandsliebe; wenn sie keine schöne Form gewönnen, so würde sie die Kunst nicht verherrlichen können, und so ist es immer wieder die Idee der Schönheit, welche den Künstler begeistern muß, d. h. man kommt mit diesem Gehalt der ästhetischen Ideen nicht weiter. Die andere Weise den Namen der Idee zu verwerthen denkt an die Musterbilder der Arten oder

Gattungen, welche die Natur uns kennen lehrt oder welche vom sittlichen Leben ausgebildet werden sollen. So hat man einen Kanon der menschlichen Schönheit sich entworfen oder den Mann, die Frau, den Philosophen, den Frommen, wie er sein sollte, zum Vorwurf künstlerischer Darstellung gemacht. Wie weit aber bleiben diese Ideen von der vollen Gestalt des Schönen entfernt, welche das Kunstwerk uns verführen soll. Von ihnen ausgehend, nach ihnen seinen Maßstab nehmend künstlerisch schaffen zu wollen, das würde nur zu den verschwimmenden, nebelhaften Gestalten ohne bestimmten Umriß, ohne festen Charakter führen, welche man oft den Idealisten in der Kunst zum Vorwurf gemacht hat. Beide Weisen die künstlerischen Ideen sich zu denken haben mit einander gemein, daß sie zur Verallgemeinerung führen; der entgegengesetzte Vorwurf trifft den Realismus; er macht das Kunstwerk zur Copie der besondern Wirklichkeit. Beide Klippen wird der Künstler zu meiden haben; nicht fleischlose und leblose Ideen trägt er im Sinn, aber ebenso wenig wird sein Verlangen nach dem Schönen vom Realen gesättigt; nicht Ideen begeistern ihn, aber Ideale, welche er in der sinnigen Betrachtung des Realen sich ausgebildet hat. Darin müssen wir nun dem Idealismus Recht geben gegen den Realismus, daß die wahren Beweggründe des ästhetischen Lebens nicht im Realen oder in der Wirklichkeit liegen, sondern in dem Willen der Vernunft, welcher mehr als das Wirkliche begehrt, darin aber dem Realismus sein Recht einräumen, daß die Ideale der Vernunft nur von der Betrachtung der Wirklichkeit geweckt werden und ihren Gehalt empfangen können. Der Realismus stützt sich auf die äußern Antriebe, der Idealismus auf die innern Beweggründe der künstlerischen Erfindung. Wenn wir um uns schauen und das ganze Leben uns vergegenwärtigen, werden wir bemerken müssen, daß die Gestalt, welche es hat, uns nicht gefallen, unsere Vernunft nicht befriedigen kann. Was wir möchten, können wir nicht sogleich haben; die Enge unseres Lebens läßt viel zu wünschen übrig. Da weiten sich die Wünsche unserer Phantasie in das Unendliche aus; das Enge möchten wir in das Weite bringen; die Mängel, welche uns drücken, möchten wir bessern. Das schlägt zur Arbeit der anbildenden Thätigkeit aus, soweit wir die Natur der äußern Verhältnisse bemeistern können; da wird vom Bewußtsein der Wille zur Handlung geweckt. Aber nicht überall können wir so die äußern Verhältnisse bewältigen; vieles müssen wir der Zukunft überlassen; da bleiben wir bei Wünschen stehen, welche keinen Willen zur Handlung in ihrer Folge haben, aber doch in unserm Bewußtsein sich aussprechen, sich mittheilen, sich einigen, den Streit unter sich schlichten, was noch disharmonisch unter ihnen ist, zur Harmonie ausgleichen

möchten. Ihre Elemente entnehmen sie der wirklichen Welt; ihr Maß aber, in welchem sie zur Harmonie mit einander verbunden werden, hängt von dem Ideale ab, welches die Vernunft in sich trägt. Wenn wir die Schätze der Erfahrung in unserm Bewußtsein sammeln, dann finden wir vieles unter ihnen, was uns gefällt, was wir festhalten möchten; aber wir finden es nicht so zusammen, nicht so gesichert, wie wir es haben möchten; die Erscheinungen sind flüchtig; die eine verdrängt die andere; wir suchen die Verhältnisse auf, unter welchen die Erscheinungen, welche unserm Geschmack zusagen, sich mit einander vereinigen lassen. Dies ist das eklektische Verfahren der Phantasie, welches der Realismus liebt; es geht auf die Harmonie der Elemente aus; es ist nicht zu tadeln; aber die Frage erledigt es nicht, worauf die Harmonie, die Uebereinstimmung der Elemente beruht. Auf der Wahrheit beruht sie nicht; denn nur in Dichtung der Phantasie werden sie verbunden und wenn sie in der Erscheinung zusammengebracht werden, so geben die Verbindungen der Elemente nur das Angenehme ab; der Grund, daß aus ihrer Harmonie das Schöne hervorgeht, kann nur darin gesucht werden, daß sie den Wünschen des Herzens entspricht; die Uebereinstimmung der Elemente zu einem Ganzen beruht auf dem Ideale der Vernunft, welchem ihre Verbindung Genüge leistet. Das eklektische Verfahren des Realismus wird nur dadurch gerechtfertigt, daß es als Mittel für die Veranschaulichung dem Idealen sich unterordnet. Die Gebilde der Phantasie müssen von den Bildern sich nähren, welche die Erscheinungen bieten, aber zu dem Ganzen, welches das Gemüth befriedigen soll, zu der Einheit, welche das Kunstwerk fordert, kommt es nicht durch das eklektische Verfahren, sondern nur durch den Blick der Vernunft auf ihr Ideal, welcher eine Möglichkeit seiner Befriedigung in der Verbindung der Erscheinungen sieht. Das Geheimniß der künstlerischen Erfindung liegt in der Befriedigung des Gemüths, welche gefühlt wird, wenn der Phantasie die Möglichkeit sich veranschaulicht aus den Elementen der Erscheinung ein Ganzes herzustellen, welches dem Ideal der Vernunft entspricht. Dann fühlt der Künstler sich begeistert seine Erfindung sich zu fixiren und sie Andern mitzutheilen. Da ist noch ein langes Geschäft; seine Erfindung soll in sein ganzes Leben einrücken; sie soll die Mittel für die Mittheilung aufsuchen. Da ist noch vielerlei an ihr auszuarbeiten, daß sie nicht gestört werde durch die Nothwendigkeiten des Lebens, durch die Mittel der Mittheilung; sie muß sich bereichern durch sorgfältigere Entwicklung der Einzelheiten; sie darf auch nicht unzugänglich bleiben für Besserungen, welche von der Verständigung mit andern Elementen des Lebens an die Hand gegeben werden; aber unter den Umwandlungen,

welche sie in der Ausführung erfährt, soll sie die Einheit ihres Plans zu behaupten wissen. An das Leben der Muße in der Anschauung des Wünschenswerthen schließt sich hierbei die Arbeit des Künstlers an, die handwerksmäßige Thätigkeit; denn eine völlige Absonderung von der Arbeit der anbildenden Thätigkeit ist der Entwicklung des Bewußtseins nicht gestattet; aber die Lust und Liebe am Schönen beseelt das Werk und ist die treibende Kraft in der Uebung der Kunst; immer von Neuem wecken sie die Bereicherungen, welche das Ideal in seiner Ausführung erfährt, und nur wo technische Schwierigkeiten allein die handwerksmäßige Arbeit beschäftigen, kann diese treibende Kraft ermatten. So bleibt das ästhetische Leben mit dem Ganzen des Lebens verbunden, aber einen besondern Zweig desselben giebt es ab, weil seine Werke nur dazu bestimmt sind die auf das Ideale gerichteten Wünsche, welche sich im Bewußtsein erhoben haben, auszubilden und zur Mittheilung zu bringen, ohne die Mittel in der Hand zu haben die Nothwendigkeit zu überwinden, welche ihre Ausführung in der Wirklichkeit hindert. Darin liegt ein Schmerz, eine Trauer, welche den Glanz der schönen Kunst begleitet; dies Gefühl hat die Idealisten in der Kunst mit Abneigung gegen die Wirklichkeit erfüllt; den Träumen der Phantasie sich hingebend möchten sie von der rauhen, rohen Gewalt des wirklichen Lebens in die schönere Welt der Ideale sich flüchten. Einen Ausdruck hat diese Stimmung des Gemüths gefunden in der Theorie, daß die Ironie, der Spott über die Wirklichkeit und am Ende auch über sich selbst das Princip der schönen Kunst sei. Die romantische Schule hat diese Ansicht entwickelt. Das Ideal der Vernunft ist das Unendliche; die Kunst will es darstellen, aber nur in der Erscheinung, dem Endlichen, läßt es sich wiedergeben; jedes Kunstwerk ist ein Endliches. Daher ist das Schöne die Darstellung des Unendlichen im Endlichen. Beide können einander nicht entsprechen; daher beginnt die Kunst beständig von Neuem ihr Werk; sie arbeitet an einem Werke der Danaiden und der Künstler findet nur darin seine Befriedigung, daß sein Geist über seinem Werke schwebt und in der Anschauung des Unendlichen lebend mit Ironie sein endliches Werk treibt. Im Sinn der absoluten Philosophie hat man daher auch in der ästhetischen Anschauung die Anschauung des Absoluten gesucht. Darin lag eine Vermischung des ästhetischen mit dem religiösen Leben. Die Wahrheit ist, daß in dem erstern zwar ein Contrast zwischen dem Wirklichen und dem Schönen gefühlt, diese Stimmung aber nicht genährt wird, weil in der Erfindung und Mittheilung man in der Lust und Liebe am Schönen und seinen Werken lebt, in der Freude an einer Harmonie, welche unter den Elementen der Erscheinung uns auftaucht und die Hoffnung auf größere Erfolge

nicht sinken läßt. Die Ironie über das Wirkliche und über die vergeblichen Versuche das Unendliche darzustellen bezeichnet nur eine kränkelnde Stimmung im Nachlassen der künstlerischen Production. Wo das Leben frisch ist, fühlt man das Wachsen im Bewußtsein des Ideals, wie es in der Mittheilung gegeben und empfangen wird. Die Heiterkeit der Kunst läßt auch die Trauer nicht ohne Versöhnung. Wenn die Wirklichkeit uns nicht befriedigen kann, so trösten uns die Spiele der Phantasie. Mit Recht hat man die Werke der Kunst als Spiele bezeichnet, von Spielen des Witzes, der Laune, von Schauspielen geredet und neben den Lustspielen selbst die Trauerspiele nach Schiller's Ausdruck als Werke des Spieltriebes betrachtet. Schiller hat auch angedeutet, daß er nicht ein besonderer Trieb der Natur ist, sondern mit dem ganzen Werke unseres sittlichen Lebens zusammenhängt, indem er den sinnlichen Stoff zur Würde des sittlichen Lebens zu erheben und der Form der sittlichen Ordnung einzufügen sucht. Worin er gegründet ist, haben wir gesehn. Wo wir der Nothwendigkeit nicht gewachsen sind um sie durch Arbeit zur Ordnung, zur Harmonie, zum Willen der Vernunft zu zwingen, da rüsten wir uns in unserm Bewußtsein auf kommende Dinge und suchen die Elemente zusammen, welche zusammenstimmen, welche uns mit Freude erfüllen und die Hoffnungen auf das Ideal der Vernunft nähren. Wenn nicht alles schön ist in dieser Welt, so giebt es doch viel Schönes in ihr; dessen wollen wir uns freuen, sein eingedenk bleiben, es um uns sammeln und wie wir es in unserm Gemüth hegen, so auch Andern mittheilen und so viel wir können, ihnen veranschaulichen. Das sind die Beweggründe des ästhetischen Lebens. Erst in der weitern Gliederung der sittlichen Gesellschaft führen sie zur schönen Kunst, zur Unterscheidung der Künstler und der Kunstfreunde; wie diese Werke in der Ueberlieferung einer nationalen Sitte, in der Völker- und in der Weltgeschichte sich ausbilden, können wir erst untersuchen, wenn wir die Gründe für die Kreise der Gemeinschaft kennen gelernt haben, welche unter den Menschen im sittlichen Leben sich bilden.

246. Die Spiele der Phantasie und ihrer Werke reichen nicht aus zur Befriedigung des Gemüths. Immer wieder wird das Schöne gestört durch die harte Noth. Wenn wir in die Träume der Phantasie uns einwiegen wollten, unbekümmert um die Wirklichkeit, sie würde uns schreckhaft wecken mit ihren strengen Mahnungen. Hierin liegen die Bedenken gegen das Uebermaß der Hingabe an das ästhetische Leben, von welchem nur Verweichlichung und Entfremdung gegen die

Arbeit des wirklichen Lebens die Folge sein könnten. Sie weisen uns darauf hin, daß wir den Spielen der Phantasie und den Werken der schönen Kunst nicht ausschließlich uns überlassen weder können noch dürfen. Mit den Arbeiten der anbildenden Thätigkeit, mit den Gedanken der Wissenschaft bleibt das ästhetische Leben in Verbindung und muß selbst diese Verbindung aufsuchen, weil es Harmonie überall sucht, das Gesammtleben schmücken will und nur von ihm sich absondert in dem Bestreben bequemere Stoffe für seine Werke aufzufinden (245). Im Leben der Muße allein kann die Harmonie und das Ideal, nach welchen wir verlangen, nicht erreicht werden; aber auch das Leben der Arbeit, wie es gegenwärtig ist, kann sie nicht herstellen. Das Leben der Muße sucht sie wenigstens dem Bewußtsein zu vergegenwärtigen, damit der Mensch nicht ohne Trost bleibe und nicht ablasse von seinen Hoffnungen und von seinem Streben nach dem Ideal, dem höchsten Gute. Aber das feine Gefühl der Schönheit kann doch nur in endlichen, vergänglichen und vereinzelten Werken und im Streit mit der Wirklichkeit das Bild der Harmonie und das Ideal uns darstellen; seine Dichtungen können daher das Gemüth des ganzen Menschen nicht beruhigen. Daran hindert sie ihr Contrast mit der Wirklichkeit. Nur im Blick auf den tiefsten Grund der Dinge können wir eine gründliche Beruhigung hoffen und zum feinen Gefühl der Schönheit wird das tiefe Gefühl der Religion hinzutreten müssen um sie zu gewähren. Mit dem Namen der Religion pflegen wir einen Kreis von Ueberzeugungen zu bezeichnen, welcher bei allen Völkern oder andern geschichtlich gebildeten Gemeinschaften unter den Menschen sehr bestimmt von andern solchen Kreisen sich absondert, in jeder derselben aber auch anders sich gestaltet hat. Von den wissenschaftlichen Ueberzeugungen sondert er sich ab, indem er nicht auf allgemeingültige Grundsätze des Verstandes sich beruft, sondern auf Glauben, d. h. auf eine persönliche, aber feste Meinung, welche in dem Charakter der Gläubigen wurzelt. In der religiösen Gemeinschaft wird eine Gleichartigkeit des Glaubens vorausgesetzt; aber ein jeder Einzelne muß in seiner eigenen Ueberzeugung zu ihm sich bekennen. Er kann

eine Stütze finden in dem Glauben der Andern; die weite Verbreitung des Glaubens giebt Bürgschaft dafür, daß die Person nicht in Irrthum ist, daß sie mit ihrer persönlichen Ueberzeugung in Einklang steht mit der Welt, in welcher sie wurzelt, in einem Einklang, ohne welchen für sie kein Friede sein würde. Doch nicht bei allen ist derselbe Glaube; was in dem einen Kreise für Glauben gilt, wird von dem andern für Aberglauben gehalten; über den rechten Glauben muß jeder in seinem eigenen Herzen sich entscheiden. Daher gehören die religiösen Ueberzeugungen dem eigenthümlichen Bewußtsein, den Willensgefühlen an. Ihre Festigkeit werden sie nur darin finden können, daß die Person in ihrem Willen sich einig weiß mit dem Willen der Welt, feststeht in dem Bewußtsein, daß ihr Wille nur die sittliche Ordnung der Welt will von seinem persönlichen Standpunkte aus. Der Kreis der religiösen Ueberzeugungen sondert sich aber auch von dem Kreise der ästhetischen Ueberzeugungen ab, weil er nicht den Spielen der Phantasie in einer erträumten Welt sich zuwendet, sondern die Einigkeit mit der wirklichen Welt sucht. Hierin steht er der Wissenschaft und den Gedanken des praktischen Lebens viel näher als das Gefühl der Schönheit. In Bildern das Wünschenswerthe der Phantasie zu veranschaulichen, das würde der Religion nicht genügen; sie fordert unsere Liebe zu der wirklichen Welt, ihrer sittlichen Ordnung; in Handlungen sollen wir sie bethätigen; sie fordert nicht Dichtung, sondern Wahrheit, wie die Wissenschaft; die wahre Religion soll uns erleuchten und unser Gemüth beruhigen. Wo ist aber der wahre Glaube unter so vielem Aberglauben? Einen Kern des Glaubens werden wir aufsuchen müssen, welcher vor der Wissenschaft sich rechtfertigen kann. Der Ethik ist eine Prüfung des religiösen Glaubens unentbehrlich. Ihr kann die Religion, ihr will sie sich nicht entziehn; sie fordert dazu auf, daß wir an ihren Früchten sie erkennen. Unser Gemüth will sie beruhigen, uns Trost geben in den Wirren der Welt; daran daß sie den rechten Trost bietet, werden wir sie vom Aberglauben unterscheiden können. Weil sie Trost gewähren soll über die Welt, welche im Argen liegt, kann sie nur in einem Ge-

gensatz gegen den Streit der wirklichen Welt ihren Glauben hegen; aber nur den Streit gegen die arge Welt hegt sie; sie will Frieden bringen in dem Gedanken an den tiefsten Grund der Dinge, an Gott. Sie hegt die Ueberzeugung, daß der Streit, welcher uns beunruhigt doch nur die Oberfläche der Dinge trifft, das Bruchstück der Erscheinungen, welches unserer Erfahrung vorliegt; in der Tiefe der Dinge ist Ruhe; die Disharmonie, welche uns stört, ist nur scheinbar; denn alles ist in Gott gegründet und steht in Uebereinstimmung. Dieser Gedanke jedoch wird an sich unser Gemüth nicht beruhigen können, weil er nur ein speculativer Gedanke der Wissenschaft ist, welcher mit der Erfahrung kämpft; das Gefühl des Schmerzes, die Störungen unseres Gemüths, welches von der Wirklichkeit sich verletzt fühlt, kann er nicht heben. Wenn er zu unserer Beruhigung beitragen soll, werden wir ihn einführen müssen in die Ordnung der Elemente, aus welcher in der Erfahrung unser persönliches Bewußtsein sich zusammensetzt. Da haben wir die Beweise aufzusuchen von den Fügungen der Vorsehung, welche die Dinge ordnet und alle scheinbare Verwirrungen löst, welche über uns waltet, das Schmerzhafte und Böse zum Guten, die Trauer in Freude verkehrt. In seinen Geschicken und in den Geschicken der ganzen Welt hat der Mensch die sichtbaren Führungen Gottes aufzusuchen, wenn er des Trostes der Religion theilhaftig werden will. Das sind die Offenbarungen Gottes in der Natur und in der Geschichte, welche der religiöse Mensch aufsucht und besser zu verstehen trachtet. In Bruchstücken, wie in Fingerzeigen des göttlichen Willens treten sie auf; das religiöse Gemüth aber ahnet in ihnen einen Zusammenhang, welcher sich über das Ganze erstreckt und die Lösung aller scheinbaren Widersprüche verheißt. Die Verheißung geht auf das höchste Gut; in der Erkenntniß des Guten verkündet sich uns der Wille Gottes und haben wir ein Bewußtsein seiner belebenden und beseligenden Macht (98 Anm.); aber nur im Einzelnen können wir es fassen; es wird niemand sagen können, daß er in wissenschaftlicher Erkenntniß den Zusammenhang in den Fügungen Gottes seines Geheimnisses entkleiden könnte; das religiöse Gemüth ahnt nur

seine verborgene Tiefe, seinen unerschöpflichen Reichthum. Seine Ahnungen haben aber einen festen Grund des Glaubens; denn das Gute erkennen wir in den Regungen des Triebes zum Guten in uns; wir fühlen sie in uns; in ihnen fühlen wir den Geist Gottes in uns wirksam, welcher uns zum Guten treibt, den festen Entschluß in uns zur Reife bringt und uns verheißt, daß alles sich ihm fügen werde zum glücklichen, seligen Erfolge, wie es auch das Geschick leiten möge. Das beruhigt unser Gemüth und macht uns sicher unter allen Schrecken der Anfechtungen. Wie wir in uns das Gute als Gottes Willen in unserm eigenthümlichen Bewußtsein erfassen, so finden wir es auch in der Geschichte der Vernunft wieder und sehen in ihm die Zeichen, welche Gottes Willen offenbaren; ja in noch viel größern Massen und mit viel größerer Zuversicht werden uns diese Zeichen in den großen Entwicklungen der Geschichte entgegentreten, als in den minder bedeutenden Entschlüssen unseres Privatlebens. Wenn wir aber da ohne Anstand behaupten, diese Entwicklungen habe Gott gewollt, so steht dies doch unter der Bedingung, daß unserer eigener Entschluß sich ihnen anschließt und in ihnen Fortschritte des öffentlichen sittlichen Lebens erkennt. Unser Gewissen läßt sich nicht zwingen und soll sich durch fremde Autorität nicht bestechen lassen. Nur in den Regungen unseres eigenen Gemüths können wir Sicherheit über unsern religiösen Glauben gewinnen. Hierauf beruht der Beweis, daß die Religion Sache des Herzens ist. Unter Religion verstehen wir das Willensgefühl, welches die von Gott in uns unterhaltenen Regungen des Triebes zum Guten begleitet.

1. Die Untersuchung über den Begriff der Religion giebt die Principien der Religionsphilosophie ab. Sie muß als ein Theil der Ethik betrachtet werden, weil die Religion ein Theil des sittlichen Lebens ist. Dies würde von zwei entgegengesetzten Seiten angefochten werden können, von denen, welche die Religion nur für Aberglauben halten und also nur etwas Unsittliches in ihr sehen, und von denen, welche alle Sittlichkeit auf Religion zurückführen und also die ganze Ethik auf Religionslehre beschränken möchten. Beide Ansichten haben sich wie in älterer, so in neuerer Zeit geltend gemacht. Die erstere stützt sich auf die

Erscheinungen in der Geschichte der Religionen, welche einer Kritik unterworfen werden müssen, weil in den Erscheinungen nichts Sittliches rein ist. Eine solche Kritik hat auch von religiösem Standpunkte immer anerkannt werden müssen; denn der Streit unter den Religionen und innerhalb ihrer eigenen Bekenntnisse hat nie aufgehört; gegen Aberglauben und Unglauben als ihre ärgsten Feinde haben sie sich zu wehren gehabt; von Zeit zu Zeit haben sie sich bald in schwächern, bald in stärkern Anläufen zu reinigen gesucht, aber auch die gereinigten Bekenntnisse sind nie völlig rein aufgetreten. Wenn nun die reine Religion nirgends sich nachweisen läßt, so findet die Kritik überall Stoff und keinen Gegenstand, welcher ihr Stand hielte und die sittliche Reinheit der wahren Religion zeigen könnte. Damit schlägt sie in den Zweifel an aller wahren Religion um, wie die Kritik der Wissenschaft in Skepticismus endet, wenn sie den Gedanken des reinen Wissens in keiner Erscheinung unseres wissenschaftlichen Lebens verwirklicht findet. Diese Ansicht ist also vom skeptischen Standpunkte gefaßt; sie gründet sich nur darin, daß man den Maßstab der Kritik, den Begriff der Religion, ebenso der Kritik unterwerfen möchte, wie die Erscheinungen, welche nach ihm gemessen werden sollen. Die Religionsphilosophie hat es zu ihrem ersten Geschäfte zu machen diesen Maßstab festzustellen und aus dem Wirwarr dessen, was für den wahren Glauben gehalten worden ist oder gehalten wird, den Schwankungen der Erscheinung sich aber nicht entziehen kann, den festen Kern der Religion herauszuschauen. Die entgegengesetzte Ansicht gehört dem Dogmatismus in der Religion an. Sie geht von dem Gedanken an eine bestimmte Form der positiven Religion aus; was den Glauben derselben nicht theilt, dem fehlt die Weihe der wahren Religion, der Kern der wahrhaft sittlichen Gesinnung und kann nur aus unsittlichen Beweggründen hervorgehn, welche glänzende Früchte es auch tragen möge; jede Regung des Aberglaubens oder des Unglaubens an das orthodoxe Dogma ist zu verdammen und alles, was von einer solchen angesteckt ist, verfällt derselben Verdammung. Man weiß, daß aus diesem Dogmatismus die Lehre von den glänzenden Lastern der Heiden hervorgegangen ist. Wenn man davon absieht, daß er unbarmherzig das Werk der Sittlichkeit auf eine kleine Zahl gläubiger Menschen beschränkt, die viel größere Zahl vom Wege des Heils ausschließt, so kann man ihm nicht absprechen, daß seine Meinung etwas Scheinbares für sich hat. Denn zugestehen dürfen wir, daß die Lehren der wahren Religion in dem Kreise der Gläubigen die allgemeine Grundlage der sittlichen Gesinnung auszudrücken bemüht sein werden, daß es Pflicht für jeden Einzelnen ist an diese Grundlage sich zu halten

um in Gemeinschaft des sittlichen Lebens mit ihnen zu bleiben und daß daher die Religionslehre den allgemeinen Weg zum sittlichen Heil im Kreise dieser religiösen Gemeinschaft uns zeigen kann. Mit andern Worten die Dogmen der Kirche begründen die Moral des sittlichen Gemeinwesens, welchem sie angehören; sie sprechen das aus, was wir das Gewissen des Volkes nennen könnten. Von ihnen abtrünnig zu werden, das würde heißen uns in Zwiespalt setzen mit den sittlichen Ueberzeugungen der Cultur, welcher wir durch Geburt und Erziehung angehören, und die Brücke abbrechen, durch welche eine sittliche Verständigung mit unsern Culturgenossen uns ermöglicht wird. Daher wird auch der Wechsel der Religion oder gar die Lossagung von aller bestehenden Religion allgemein für einen sehr bedenklichen Schritt gehalten, wie sehr auch die Zerklüftung der religiösen Bekenntnisse, in welcher wir leben, die Gefahren dieser Art gemildert hat. Aber wenn wir nun auch nicht leugnen wollen, daß die Dogmen der religiösen Gemeinschaft, welcher wir durch die Weise unseres Culturganges angehören, den für uns unabweislichen Weg zum Heil uns zeigen, so ergiebt sich doch daraus noch nicht, daß sie alles umfassen, was zu unserm Heil nothwendig ist; vielmehr zeigen sie nur den allgemeinen Weg und bilden die Moral des Volkes; jeder aber, welcher weise sein will über das durchschnittliche Maß hinaus, hat sich noch eine andere Moral zu suchen, und jeder soll in diesem Grade weise sein wollen in seinem Fache, in seinem Beruf. Wie hoch wir daher auch die religiöse Moral schätzen mögen, das können wir ihr nicht zugestehn, daß ihre Ermahnungen die Ethik erschöpften. Neben der Religion bleiben andere Culturgebiete bestehn, für welche die Religionslehre keine Anweisung giebt; da wir ihre Pflege nicht aufgeben dürfen, haben wir zu sehen, wie sie mit der Religion sich vertragen. Eben daher stammt nun auch der Skepticismus in der Betrachtung der Religion, daß man besorgt ist, ihre Vorschriften möchten in Widerspruch stehn mit den Forderungen der Wissenschaft, der schönen Kunst und des Lebens in der anbildenden Thätigkeit. Im Interesse der Religion ist es diese Quellen des Zweifels zu beseitigen; dies kann aber nur durch die Religionsphilosophie geschehn, welche vom allgemeinen ethischen Gesichtspunkt ausgeht und die Stelle der Religion unter andern Zweigen des sittlichen Lebens ermittelt. Hierzu ist zuerst der Begriff der Religion zu bestimmen. Die Definition ihres Gegenstandes ist der Anfang für jede philosophische Untersuchung über eine besondere Wissenschaft. Der Begriff der Religion läßt sich aber nicht aus der Erfahrung entnehmen; so ist es mit allen ethischen Begriffen, weil in der Erfahrung die Ausartungen immer dicht neben den normalen Ent-

wicklungen liegen. Wollten wir den Begriff dessen, was in Wahrheit Religion heißt, aus der Erfahrung entnehmen, so würden wir entweder nur das unter Religion verstehn, was wir für die wahre Religion halten, alles andere zum Aberglauben rechnen und so einen zu engen Begriff von Religion uns machen, oder alles zur Religion zählen, was jemals diesen Namen getragen hat, also den religiösen Aberglauben mit einschließen und einen zu weiten Begriff erhalten. Der Begriff der Religion schlägt nothwendig zur Kritik aus; er sondert den Aberglauben vom Glauben um das Wesen der Religion von ihren Beiwerken abzuscheiden; dies hat aber eine doppelte Seite, es wendet sich nicht allein gegen die fremde, sondern auch gegen die eigene Religion. Alles Sittliche ist der Kritik unterworfen, weil es im Fortschreiten begriffen ist. Seine Schwächen dürfen uns nicht verborgen bleiben. Wie heilig unsere eigene Religion und die Religion unseres Volkes oder unserer Kirche uns sein möge, auch ihr dürfen wir ihre Schwächen nicht nachsehn, weil wir sie als der Vervollkommnung fähig zu betrachten und an ihr zu arbeiten haben. Wenn so die Kritik uns Strenge lehrt gegen unsere Religion, so werden wir dadurch selbst zur Milde, zur Duldung gestimmt gegen die fremden Religionen. Aberglauben und Unglauben setzen wir in ihnen schon von selbst voraus; daß wir aber die Schwächen unseres eigenen Glaubens erkennen, macht uns nachsichtig gegen die Mängel anderer Arten des Glaubens; wir werden ihnen nicht alle Wahrheit und jeden sittlichen Werth abzusprechen haben. Auch die ärgsten Verunstaltungen des Aberglaubens können ihnen den gemeinsamen Charakter der Religion nicht rauben. Man hat von einer solchen Religionsphilosophie, welche ohne Kritik nicht bleiben kann, von ihrem Blick auf das Mangelhafte und Fehlerhafte in allen Religionen, wie von ihrer religiösen Duldsamkeit, eine Abschwächung des religiösen Interesses gefürchtet; man hat gemeint, der allgemeine Gesichtspunkt der Philosophie, welcher das allen Religionen Gemeinsame aufsuche, würde nur ein abstractes Bild der Religion uns übrig lassen, einen Glauben ohne Leben, dem mit der Abstreifung alles Aberglaubens auch alle Kraft der Begeisterung verloren gegangen wäre. Dies wird nicht zu besorgen sein, wenn sie von dem rechten Begriffe der Religion geleitet wird. Was wir von ihm gesagt haben, wird ausreichen um erkennen zu lassen, daß alle Religion an die Geschichte der sittlichen Bildung sich anschließt. Dahin verweist auch die Prüfung der Religionen. Sie läßt in ihnen Regungen des Gemüths erkennen, Entwicklungen des persönlichen Bewußtseins, welche in dem Wechsel der Erscheinungen, in ihren Reflexen unter einander sich bilden, welche aber auch

nicht bei der Person stehen bleiben, sondern sich mittheilen, deren Ausdruck ein Gemeingut wird, eine feste Ueberzeugung der Völker oder der religiösen Gemeinschaften. Von solchen Ueberzeugungen ausgehend greifen sie in die Geschichte der sittlichen Welt ein und unverkennbar ist es, daß die größten Bewegungen in der Geschichte der sittlichen Bildung von religiösen Beweggründen ausgegangen sind oder ihre Färbung erhalten haben. Die Religionsphilosophie wird daher auch nicht verkennen dürfen, daß alle Religion einen geschichtlichen Charakter hat, d. h. positive Religion ist (212 Anm.). Dadurch werden die Lehren zurückgewiesen, welche nur die natürliche für die wahre Religion gelten lassen wollten und unter der natürlichen Religion nur eine abstracte Lehre über das Verhältniß des Menschen zu Gott verstanden. Vielmehr verweist uns die Religionsphilosophie darauf, daß zwar von Natur ein Trieb zur Gottesverehrung im Menschen liegt, dieser Trieb aber auch, wie alle Triebe, nur in der Entwicklung unseres Lebens uns zum Bewußtsein kommen kann und zwar in unserer Gemeinschaft mit andern Menschen, im Austausch der gemeinsamen religiösen Ueberzeugungen. Wenn nun auch in der Religion der Völker sehr grobe Verstöße gegen die wahre Gottesverehrung vorkommen, so werden wir sie doch nicht anders zu beurtheilen haben, wie andere sündhafte Vergehn, welche in der Sittengeschichte uns begegnen; auch sie stehen unter der Vorsehung Gottes und sind nur Ausartungen des Triebes zur Gottesverehrung. Die Religionsphilosophie hat alle Religionen zu beachten als positive Erzeugnisse der Menschengeschichte, welche freilich einen sehr verschiedenen Werth für die sittliche Cultur haben und daher auch mehr oder weniger Beachtung verdienen. Sie darf weder, wie die Religionslehre der Freidenker, von der Voraussetzung ausgehn, daß alles Positive in der Religion verunreinigender Zusatz, noch, wie manche apologetische Religionslehren, daß irgend ein religiöses Bekenntniß das Muster der Religion ist, nach welchem Reines und Unreines in der Religion beurtheilt werden könnte. Ihr Maßstab ist vielmehr der Begriff der Religion, welcher ein Ideal bezeichnet, wie alle sittliche Begriffe. Für das religiöse Gemüth, welches dem Glauben einer religiösen Gemeinschaft mit voller Hingebung sich anschließt, kann es etwas Verletzendes zu haben scheinen, daß es einem solchen Maßstabe sich unterwerfen soll, aber es wird sich ihm doch unterwerfen müssen, weil es seinen Glauben und den Glauben der gegenwärtigen Gemeinschaft nur für unvollkommen halten kann. Die Vollkommenheit, welche es seiner positiven Religion zuschreibt, liegt nur in ihrem Ideal, in ihren Verheißungen, nicht in ihrer Wirklichkeit vor. In Wahrheit würde das religiöse Gemüth sich nur alsdann verletzt fühlen

können, wenn die Verheißungen seiner Religion durch den sittlichen Maßstab für ihre Beurtheilung angegriffen würden; dies ist aber nicht der Fall, wenn die Religionsphilosophie vom Ideale des sittlichen Lebens ausgeht und ihm getreu bleibend dem Ideale der Religion so wie allen Idealen der Vernunft ihre Macht sich zu verwirklichen zusichert. Eine viel schwierigere Aufgabe fällt nun freilich der Religionsphilosophie zu als den Lehren, welche die Religion nur zu apologetischen Zwecken betrachten. Sie hat in keiner positiven Religion das Muster der wahren und reinen Religion vor sich, so daß sie damit sich begnügen könnte deren Gehalt zu entwickeln; alle Religionen liegen ihr als ein Gegenstand ihrer Prüfung vor; in allen sieht sie die leitende Hand der Vorsehung; der Geist Gottes waltete in ihnen, wie man in einem bildlichen Ausdrucke gesagt hat, zur Erziehung der Menschheit. Aber geheimnißvoll sind diese Wege der Vorsehung; denn in allen Religionen findet sich das Walten des göttlichen Geistes zerstreut, in keiner Religion tritt es in unbedingter Machtfülle hervor; überall mischt sich mit dem Göttlichen das Menschliche. Man kann annehmen, daß eine der positiven Gestalten der Religion, in welchen wir sie zerstreut finden, dazu bestimmt ist das Wahre in allen übrigen zu sammeln; das würde alsdann die wahre Religion, das religiöse Ideal sein; aber sie würde sich erst zu reinigen haben von ihren Schlacken und alsdann ihre Macht beweisen müssen alle Formen an sich zu ziehn, wenn ihre volle Wahrheit uns offenbar werden sollte. Der historische Beweis für dieses Ideal der Religion ist noch nicht geführt; nur von unserm persönlichen Standpunkte würden wir uns dafür entscheiden können, daß jene Annahme zulässig sei in Bezug auf eine bestimmte Religion; die Wissenschaft aber verläßt sich auf keinen persönlichen Standpunkt; sie muß allgemeingültige Kennzeichen suchen; die Religionsphilosophie hat sich dieser Aufgabe in ihren Untersuchungen über die Religion zu unterziehn. Zwar ist sie nicht Religionsgeschichte, aber sie kann nicht unterlassen auf die vielen Religionen, welche in der Geschichte sich gezeigt haben, zu blicken, weil nur aus ihnen sich ersehn läßt, was man unter Religion versteht; die Religion findet sie nur in positiven Formen vor; da sie aber in ihnen nicht ohne Mischung mit Aberglauben vorkommt, muß sie aus den Zwecken des sittlichen Lebens eine Entscheidung über die Zwecke des religiösen Lebens zu gewinnen suchen. Hierbei kann es nicht ausbleiben, daß sie die verschiedenen Formen untersucht, in welchen unter verschiedenen äußern Bedingungen und auf verschiedenen Culturstufen das religiöse Leben sich gestaltet. Die Classification der positiven Religionen muß sie zu ihrem Geschäft machen; die Grundsätze für die Religionsgeschichte, nach welchen der Werth

der verschiedenen Religionen zu bestimmen ist, sind von ihr festzustellen, die Gründe ihrer verschiedenen Gestaltung zu erforschen. Diese Aufgaben liegen uns aber hier noch fern. Sie hängen von der Untersuchung über die Bildung der besondern Verhältnisse in der menschlichen Gesellschaft ab. Hier haben wir es nur mit dem allgemeinen Begriff der Religion zu thun; in ihm liegen die Principien der Religionsphilosophie; die Anwendung derselben auf besondere gegebene Verhältnisse werden wir erst in einer spätern Untersuchung berücksichtigen können.

2. In dem Begriffe der Religion liegt das Verhältniß des Menschen zu Gott oder zu einer göttlichen, übermenschlichen Macht, von welcher der Mensch sich abhängig fühlt. Von den beiden Elementen, unter welchen dieses Verhältniß besteht, kann keins aus dem religiösen Bewußtsein wegfallen; es ist aber möglich, daß eins von beiden vorherscht, das andere sich verdunkelt. Hierin liegen die Keime verschiedener religiöser Auffassungsweisen, welche historisch sich geltend gemacht haben. Der Gedanke an Gott kann sich verdunkeln, weil er transcendental ist. Er bezeichnet den tiefsten Grund der Dinge und ihrer Erscheinungen, welcher unter Erscheinungen und ihren Gründen in den weltlichen Dingen sich verbirgt. Daher ist es begreiflich, daß man anfängt Bilder und Stellvertreter für Gott zu setzen und mit dem Götzendienst endet. Die Zeiten unserer Cultur stehen praktisch dieser Verirrung nicht so fern, als es theoretisch scheint. Jede Verehrung des Heiligen an der Stelle der Gottesverehrung gehört dem Götzendienste an; auch Bibliolatrie ist Idololatrie. Auch das Menschliche kann in der Religion sich verdunkeln, wenn der Gedanke an die Unendlichkeit und die Allmacht Gottes vorherschend wird und den Gedanken an die menschliche Freiheit überwältigt. Davon geben die fatalistischen Richtungen in der Religion ein Zeugniß ab. Es bedarf wohl keines Beweises, daß auch diese Verirrungen unsern Zeiten nicht fremd sind. Die Prädestinationslehre ist zu dieser Richtung geneigt und die Offenbarungslehre nimmt diese Richtung an, sobald man in der Offenbarung eine reine Wirksamkeit Gottes sieht ohne dabei die Anbequemung an das Menschliche in Anschlag zu bringen. Die Schwankungen zwischen diesen beiden Richtungen nach dem Aeußersten haben sich in unzähligen Abwandlungen zu erkennen gegeben; sie alle zu berichtigen würden wir außer Stande sein; wir können nur darauf aufmerksam machen, daß die Irrungen über die Religion nur dadurch sich heben lassen, daß man beide in Gleichgewicht zu erhalten weiß. Von einer Offenbarung Gottes werden wir reden dürfen; alle Religionen haben in der That eine solche Offenbarung im Sinne; in Wundern, Weissagungen, heiligen Zeichen sehen sie solche Offenbarun-

gen; die Religion ist eben nur dadurch das tiefe Gefühl, weil sie einen Blick in den tiefsten Grund der Dinge thut; dem Gedanken an eine rein natürliche Religion setzt sich am stärksten der Gedanke entgegen, daß wir es im religiösen Gefühl mit Zeichen des Uebernatürlichen zu thun haben. Aber alle Offenbarungen Gottes sieht die Religion doch nur in Wundern und Zeichen, welche in der Welt geschehen; Lehren und Weissagungen kommen durch Menschen zu uns; die Stimme Gottes, welche wir hören, spricht in der Natur oder in unserm eigenen Gemüth; Gott offenbart sich uns nicht unmittelbar, sondern vermittelst weltlicher Dinge. Das haben wir dem Aberglauben entgegenzusetzen, welcher im Wunder etwas sehen will, was Gott ohne Berücksichtigung des von ihm ausgehenden Naturgesetzes verrichten könnte (92 Anm.); das gilt auch gegen die Theologie, welche meint, daß ihr durch die Offenbarung eine Erkenntniß Gottes zuwachsen könnte, wie er in sich ist, seiner immanenten Wahrheit nach und abgesehen von seiner Offenbarung in der Schöpfung. Seine Vollkommenheit kann nicht ohne seine schöpferische Macht gedacht werden (89 Anm.); die Theologie hat es nicht mit der Erkenntniß Gottes zu thun, sondern mit der Religion des Menschen; in dem Gottesdienst, für welchen sie ihre Lehren ausbildet, wird nicht Gott ein Dienst erwiesen, sondern das Gemüth des Menschen soll in ihm gebildet werden. Wir werden hierdurch darauf verwiesen, daß wir in jeder religiösen Offenbarung nur ein Zeichen Gottes zu sehen haben, dessen Vollkommenheit gebrochen ist durch die Unvollkommenheit des Weltlichen. Der Mensch soll die Offenbarung empfangen; nach seiner Fassungskraft muß sie sich richten; daher hat sich Gott zu verschiedenen Zeiten in verschiedener Weise offenbart und auch die Offenbarung; auf welche wir unsern Glauben stützen, ist unvollkommen oder nur als einem Keime können wir ihr Vollkommenheit zuschreiben, weil wir wachsen sollen im Glauben und in ihr nur die Verheißung finden, daß dieser Glaube zum Schauen des höchsten Guts ausschlagen werde. Auf Offenbarungen Gottes stützt sich der religiöse Glaube, indem er das eine, das göttliche Element, in dem Verhältnisse schützt, auf welchem die Religion beruht; denn die Offenbarungen werden als Beweise der Vorsehung oder Regirung Gottes in der Welt betrachtet. Dies Element heben wir im Begriff der Religion hervor, wenn wir das religiöse Gefühl auf Erregungen und Anregungen des Triebes zum Guten zurückführen, welche wir vom Geiste Gottes empfangen. Darin liegt aber auch das zweite, das menschliche Element unzweideutig. Denn wir müssen sie empfangen, in unserm Gemüth, nach unserer Eigenthümlichkeit; die Regungen des heiligen Geistes müssen von uns erfahren werden; wir müssen in unserm Leben

das Gute, zu welchem sie treiben, uns aneignen im freien Wollen, im Entschluß; das Menschliche fordert, daß in ihm das Göttliche menschlich sich darstelle. Von dieser Forderung können wir nichts ablassen; nichts wird in uns eingegossen; die Eingießungen des heiligen Geistes, von welchen man geredet hat, setzen voraus, daß wir unserer Natur nach fähig sind sie zu empfangen, sie zu ergreifen; die Anregungen zur Frömmigkeit, welche von außen kommen, durch Wahrnehmung und Ueberlieferung uns zugeführt werden, können doch nur dadurch fromme Gefühle in uns erwecken, daß wir das Gute in ihnen erkennen und sie durch unsere Billigung uns zu eigen machen. Vom heiligen Geist in uns muß jedes fromme Gefühl vollzogen werden. Wenn wir aber den heiligen Geist verehren, um mit einem alten Kirchenvater zu reden, verehren wir in Wahrheit nur uns selbst. Dies hebt das andere Element im religiösen Verhältniß zu ausschließlicher Beachtung hervor. In neuerer Zeit haben sich hieran die Lehren angeschlossen, daß die Religion nur Cultus des religiösen Genius und die Theologie verkappte Anthropologie sei. Wir werden zugestehn müssen, daß die Religion, indem sie in die Tiefe unseres Lebens uns blicken läßt, die Würde des Menschen, des freien Wesens, die ganze Größe seiner Bestimmung uns aufdeckt; sie dringt auf Gewissensfreiheit; kein anderes Gesetz als das, welches in uns selbst redet, sollen wir über uns herschen lassen; wir können das mit der Ehrfurcht vor überlieferten Gesetzen verbinden, aber nur wenn wir sie uns angeeignet haben und sie vor der Prüfung unseres Gewissens bestanden sind; zur Beachtung und ernsten Prüfung aller Mittheilungen wird uns unser Gewissen selbst mahnen, aber auf ungeprüfte Autorität hin zu leben, soweit wir prüfen können, das würde gewissenlos, das würde irreligiös sein. Nur wenn wir unserm Gewissen genug gethan haben, können wir Frieden mit uns selbst haben; an diesen Frieden müssen sich alle Verheißungen anschließen, welche uns für das höchste Gut gegeben werden können und welche die Würde des Menschen uns verspricht. Wenn wir aber diese Seite der Religion allein hervorkehren wollten, so würden wir mit der Erfahrung zu kurz kommen. Wir müssen uns gestehn, daß wir doch nicht alles zur Genüge prüfen können; wer seine Beruhigung nur darin sucht, daß er seinem Gewissen genügt hat, der wird finden, daß er seinen Bedenken nie entgehen kann; von den Mittheilungen der Erfahrung sieht es sich abhängig und die Gründe der Erfahrung kann der Mensch nicht erforschen. Auf die Freiheit seines Gewissens, auf seine Autonomie beruft sich der Mensch, wenn er seine Würde behaupten will, welche ihm Anspruch auf das höchste Gut gebe; aber worin ist seine Würde, die Freiheit seiner Vernunft gegründet? Sie liegt in seinem Wesen, in seiner

Anlage zum Mikrokosmus, welche volle Entwicklung seiner Kräfte fordert. Diese Forderung kann doch nur erfüllt werden, wenn die Außenwelt sich ihm eröffnet und er sich ihren Mittheilungen hingiebt. Er ist abhängig von der Natur; ihren Antrieben muß er Folge leisten; von Beweggründen, welche im Aeußern, in den Mittheilungen und Ueberlieferungen der natürlichen und sittlichen Ordnung der Welt liegen, darf er sich nicht lossagen. Und die in ihm selbst liegenden Triebe, gegründet in seiner mikrokosmischen Anlage, der Grund aller seiner Ansprüche, sie hängen alle von einem höhern Grunde ab, von Gott, der ihn geschaffen, ihm seine Anlagen, seine Triebe gegeben hat. Wohl ihm, daß es so ist. Darin allein haben seine Hoffnungen ihre Bürgschaft. Denn nur auf diesem Grunde beruht die Uebereinstimmung der äußern Antriebe und der innern Triebe, von welcher die Gesammtheit seines Lebens und sein Heil abhängt. Die Religion findet daher die Verheißungen, welche das menschliche Gemüth beruhigen sollen, in dem Bewußtsein der Abhängigkeit des Menschen in seinem ganzen Leben von Gott. Hieraus ist die Erklärung Schleiermacher's hervorgegangen, daß die Religion das Gefühl der Abhängigkeit von Gott sei. Sie ist nicht ohne Zweideutigkeit, weil sie die freie Hingabe des Menschen nicht in sich einschließt und weil die Abhängigkeit auf eine Beschränktheit im Wesen des Menschen gedeutet werden könnte. Ueberdies giebt sie nicht zu erkennen, wie das Gefühl der Abhängigkeit von Gott sich bilde, weil sie eben die Freiheit des Menschen außer Anschlag läßt; dies Gefühl scheint als ein ursprüngliches betrachtet zu werden. Aber jedes Gefühl muß unter den Reflexen der Lebenselemente entstehn; wie jedes Bewußtsein muß es erwachen. Es muß zugegeben werden, daß ein Gefühl der Abhängigkeit alsbald mit den Entwicklungen des Lebens erwacht, aber nicht, daß es sogleich als Gefühl der Abhängigkeit von Gott sich darstellt. In dem ursprünglichen Gefühle der Abhängigkeit mischen sich Bewußtsein der Welt und ihres Grundes; die Keime der Religion sind wie alle Keime ursprünglich, aber unentwickelt; damit sie zum Bewußtsein kommen bedürfen sie der Entwicklung, der Unterscheidung der Abhängigkeit von den Mächten der Welt und von Gott. Daher bedarf es der Erklärung, wie wir zum religiösen Bewußtsein gelangen und erst vermittelst dieser Erklärung tritt uns der wahre Begriff des religiösen Glaubens entgegen; die Vermischung des Glaubens mit dem Aberglauben hat ihren Grund in der Vermischung der beiden Seiten unseres Abhängigkeitsgefühls. Zur Unterscheidung kommen sie nur, wenn in dem Kampfe des Lebens wir uns für das Gute entscheiden, ergriffen von Regungen des Triebes, welche das Walten Gottes in unserm Gemüthe bezeugen. Daher ist mit Recht

gesagt worden, wir lernten Gott nur erkennen in dem, was die von ihrer sittlichen Bestimmung Ergriffenen und Begeisterten thun (98). Erst darin wird das Gefühl unserer Abhängigkeit von Gott lebendig, daß wir uns seinem Gebot unterwerfen, seiner Berufung bewußt werden, einer Berufung, welche nur das Gute wollen kann und zum Besten führen wird. Dies zieht den Begriff des religiösen Gefühls nahe an das heran, was wir in der Wissenschaft mit dem Namen der intellectuellen Anschauung bezeichnen (72). Wie diese kommt das religiöse Gefühl nur im Entschluß zum Guten zu Stande; je besser wir sind, je fester unser Entschluß zum Guten, um so erleuchteter ist unser Verstand, um so fester und reiner ist unser religiöser Glaube. Das Böse verblendet und macht uns ungläubig und abergläubisch. Das Höchste in den Entwicklungen der Vernunft strebt nach der Vereinigung der Richtungen, welche wir in der Entwicklung des sittlichen Lebens unterscheiden müssen, weil alles sittliche Leben auf die transcendentale Einheit des höchsten Guts ausgeht (209). Das religiöse Gefühl unterscheidet sich von der intellectuellen Anschauung nur dadurch, daß in ihm nicht das Allgemeingültige, sondern die persönliche Beziehung in unserm Bewußtsein zu Gott oder der absoluten Wahrheit hervorgekehrt wird. Beide verbinden das Besonderste der Erfahrung, das schlechthin einfache Element des vernünftigen Lebens, mit dem Gedanken an die allgemeine Wahrheit; die intellectuelle Anschauung aber faßt es als Element des allgemeingültigen Systems der Begriffe, das religiöse Gefühl als Element unseres persönlichen Lebens, in dessen eigenthümlichen Fügungen Gott sich offenbart. Beide verweisen uns auf das Wahre und das Gute, in deren Bewußtsein wir Sicherheit des Erkennens und Beruhigung des Gemüths gewinnen müssen. Der rechte Begriff der Religion kann daher auch nur von den Gefühlen der Lust ausgehn, welche die Religion gewährt. Dies steht freilich in einem scharfen Contrast gegen die düstere Ansicht des religiösen Lebens, welche sehr verbreitet ist. Sie will von der Sündhaftigkeit des Menschen ausgehn, durch die Strafen des Bösen schrecken, sucht die Religion mehr in Reue und Buße, in der Zerknirschung der Seele, genug in einer Reihe unangenehmer Gefühle, als in der Erhebung des Gemüths zu den angenehmen Gefühlen des Dankes und des Preises, der Hoffnung auf die Barmherzigkeit und die Güte Gottes. Von jeher ist diese düstere Ansicht die Nahrung des Aberglaubens gewesen. Sie stützt sich nur darauf, daß sie die Schwäche des Glaubens überall voraussetzt und zu ihrer Bekämpfung die stärksten Abschreckungsmittel für nöthig hält. Man kann sie für entschuldigt halten, wenn man auf die Masse des Unglaubens und des Aberglaubens sieht, welche die Religion zu

bekämpfen hat; aber Unglauben und Aberglauben würde sie nur mehren, wenn sie das Reich des Bösen in einer Empörung gegen den Willen Gottes uns schilderte, welche durch keinen Sieg des Guten gebrochen werden könnte. Die Religion ist ernst, aber nicht düster. Sie kann sich die Wirklichkeit, ihre Mängel und ihr Böses nicht verleugnen; auf Besserung geht sie aus und Erkenntniß der Uebel, an welchen wir leiden, ist der Anfang der Besserung. Daher schreckt sie nicht zurück vor den unangenehmen Gefühlen, welche die Lage der sittlichen Welt uns bietet; aber das ist nur ihr Beginn, die negative Bedingung ihrer positiven Entwicklung, welche uns Trost bringen soll. Die Sündhaftigkeit des Menschen zu erkennen, das ist noch nicht Religion; wenn es dabei bliebe, so würden wir bei der Verzweiflung des Unglaubens, beim Aberglauben an die Uebermacht des Bösen bleiben; erst die Hoffnung auf Erlösung vom Bösen, erst die Zuversicht auf den Sieg des Guten führt uns in das religiöse Leben ein. Reue und Buße für sich würden noch gar nichts Religiöses an sich tragen, wenn sie bei dem Bekenntniß der Sünde stehen bleiben, wenn sie wahre Reue und Buße sein könnten ohne den Entschluß zur Besserung; aber eben dies ist unmöglich; unsere Sündhaftigkeit leuchtet uns nur ein, wenn der Wille von uns gefaßt wird das Sündhafte zu meiden; wir rechnen die Sünde uns nur zu, wenn zugleich das Bewußtsein in uns aufsteigt, daß wir sie meiden und die Ordnung des sittlichen Lebens an ihre Stelle setzen können. Damit ist die Lust am Guten in uns gesetzt, die Freudigkeit im Gefühl, daß der Geist Gottes uns beseelt und durch die Verlockungen zum Bösen noch nicht von uns gewichen ist; darin haben wir auch das Bewußtsein von der Vergebung der Sünde. So werden wir sagen müssen, daß wir nur im Entschlusse zum Guten des Trostes der Religion theilhaftig werden, daß aber der Schmerz der Religion nur in den Anknüpfungspunkten gefühlt wird, in welchen wir noch nach dem beseligenden Troste der Religion ringen. Ohne solche sinnliche Anknüpfungspunkte bleibt freilich der Wechsel unseres Lebens nicht; auch unsere religiöse Lust zeigt sich in diesem Wechsel nur im Contraste gegen die Unlust.

247. Aus dem Begriffe der Religion geht hervor, warum sie in beständiger Verbindung mit ästhetischen Gefühlen und künstlerischen Werken sich zeigen muß (243). Denn die Regungen zum Guten können in unserm Gemüthe nur dadurch unterhalten werden, daß äußere Anregungen ihnen entgegenkommen, welche das Gute uns hoffen lassen, und diese Anre-

gungen müssen in der Uebereinstimmung der Erscheinungen mit den Wünschen unserer Phantasie und mit unserm Geschmack sich zeigen. Die Religion kann uns nur unter der Bedingung Frieden mit uns selbst verheißen, daß wir auch Frieden mit der Welt gewinnen; auf eine Versöhnung des Menschen mit der Schöpfung, zu welcher er gehört, muß sie ausgehn; die Rechtfertigung Gottes über das Uebel und das Böse liegt in ihrer Aufgabe; nicht Gott soll mit dem Menschen versöhnt werden, sondern der Mensch mit den Werken Gottes. Daher hat sie die Uebereinstimmung unter den Elementen der Welt in ihren Erscheinungen aufzusuchen. Indem sie an die Beunruhigung des Gemüths über den Streit in der Welt anknüpft, muß sie Beruhigung suchen in allen den Anregungen, welche den Frieden unter diesen Elementen ahnen lassen. Daher schließen sich an die Religion die Verherlichungen der Schöpfung an in Dank und Preis gegen den Schöpfer, welcher uns die Schönheit und Erhabenheit des Weltalls zu schauen gewürdigt hat. Die Anregungen des religiösen Gefühls jedoch gehen weniger von der Natur als von der Geschichte der Vernunft aus. Im Gemüth des Menschen soll sich Gott offenbaren, in der Regirung der sittlichen Ordnung der weise Plan seines schöpferischen Willens zu Tage kommen, dadurch alle Räthsel gelöst werden, welche das Gemüth beunruhigen. Daher sucht die Religion vorzugsweise die Zeichen der göttlichen Weisheit in der Geschichte des Menschen auf. Diese in ihrem Ganzen ist uns eine Offenbarung, welche in das Heiligthum des göttlichen Willens Einblick verstattet, eine heilige Geschichte, deren Ganzes wir nur nicht überblicken können, sonst würden uns alle Räthsel und Zweifel gelöst sein. Wie es nun gegenwärtig ist, haben wir nur ein räthselhaftes Bruchstück vor uns; in ihm müssen wir uns an die am meisten bezeichnenden Stellen, an die deutlichsten Züge halten, welche den weisen Plan Gottes verrathen können; sie findet ein jeder nach seinem Standpunkt und betrachtet sie vorzugsweise als die heilige Geschichte. Hierin findet ein eklektisches Verfahren statt, wie es in der schönen Kunst geübt wird (245 Anm.). Die heilige Geschichte wird uns Stellvertreterin der ganzen Geschichte,

weil sie unserm Gemüth besonders zusagt und die stärksten Antriebe für die Anregungen des göttlichen Triebes in uns darbietet. Sie wird uns der Mittelpunkt, auf welchen wir die ganze Geschichte beziehen, weil wir von ihm aus alle ihre Räthsel zu lösen hoffen. Das ist die positive Religion, in welcher wir die Stütze unseres schwachen Glaubens suchen (246). In dem Glauben Anderer, dessen Kraft in der Geschichte sich bewährt hat, finden wir die stärkste Anregung unseres eigenen religiösen Gefühls. Dieselbe Richtung auf das Ideale, auf die Uebereinstimmung aller Dinge im Plan des Ganzen und die Erfüllung aller Wünsche der Vernunft, herscht hierbei in der Religion wie im ästhetischen Gefühl; das religiöse Gemüth betrachtet die Welt wie ein Kunstwerk Gottes, dessen einheitliche Idee in der heiligen Geschichte zu Tage treten soll; nur darin liegt der Unterschied, daß wir im ästhetischen Leben den Spielen der Phantasie nachgehn um das Wünschenswerthe uns zu veranschaulichen, in der Religion dagegen von der Wirklichkeit der Geschichte die Ausführung des Ideals verbürgt sehen wollen. Dabei wird aber doch die Religion sich nicht verbergen können, daß auch die heilige Geschichte das Ideal nicht so verwirklicht zeigt, wie wir es wünschen möchten, sondern auf die Zukunft uns hinweist, welche die weitere Ausschmückung desselben übernehmen soll. Nur in einem andern Material arbeitet die Religion als die schöne Kunst. Sie will in den Seelen der Menschen die Schönheit hervorbringen, welche die schöne Kunst nur in einem bequemern Stoff uns zu veranschaulichen sucht (245); aus dem Innern des religiösen Glaubens soll sich die religiöse Gemeinschaft in der Liebe der Gläubigen herausbilden und den allzu schwierigen Stoff, welchen die schöne Kunst verwirft, das ganze Leben der Menschen, den macht die Religion zum Gegenstande ihrer Bearbeitung. Die Schönheit der Seele ist die gemeinschaftliche Quelle beider (244); in den Stoffen, in welchen sie dieselbe zur Darstellung zu bringen suchen, unterscheiden sie sich; wärend die schöne Kunst äußere und leicht zu bewältigende Mittel zu ihren Werken heranzieht, wendet sich die Religion auf die Quelle selbst zurück und arbeitet daran die schöne Seele zu größerer Schön-

heit zu bringen. Dieser Unterschied aber kann doch nicht zu einer völligen Absonderung ihrer Werke führen, weil Aeußeres und Inneres in Verbindung bleiben. Auch das ästhetische Leben muß den künstlerischen Geist, die Schönheit der Seele pflegen; auch das religiöse Leben muß in äußern Werken sich verkünden; in der Harmonie seiner Thaten spricht es die Harmonie der Seele aus. Dies verräth sich nun am deutlichsten, im größten Maßstabe in der geschichtlichen Fortbildung der Religion. Nur in der Mittheilung des religiösen Bewußtseins gewinnt es seine Stärke; einer befestigt sich in seinem Glauben an dem Glauben der Andern; um den Mittelpunkt der heiligen Geschichte sammeln sich die religiösen Ueberzeugungen aller und suchen in ihm das Verständniß der ganzen Geschichte zu gewinnen. Diese Mittheilung aber kann nicht ohne sinnliche Mittel geschehn und wendet sich daher denselben Darstellungen zu, welche von der schönen Kunst gepflegt werden. Unmittelbar können wir die Gefühle unseres Gemüths weder in Worten noch in Werken ausdrücken; nur Andeutungen derselben können wir geben in der Hinweisung auf die Gegenstände, welche in Andern wie in uns das religiöse Gefühl anregen. Diese Gegenstände finden wir vorzugsweise in der heiligen Geschichte, der wir ihre besondere Beziehung auf uns, aber auch auf die Geschichte aller Menschen geben. Wie sie in uns sich darstellt, in einer eigenthümlichen, originellen Weise, das zu offenbaren wird alsdann die Aufgabe unserer religiösen Mittheilung, weil wir überzeugt sein dürfen, daß es für alle ein besonderes Interesse hat zu erkennen, wie dieser Mittelpunkt der Geschichte im Leben aller Individuen als solcher wirksam sich beweist. Daher ist die künstlerische Behandlung der heiligen Geschichte in gebundener und ungebundener Rede, in Ausbildung wissenschaftlicher Meinungen (Dogmen) für die religiöse Gemeinschaft, in Tönen und in Werken der bildenden Kunst das allgemein verbreitete Mittel für die Anregung des religiösen Gefühls in der Gemeinschaft der Menschen geworden.

Die Verwandtschaft des religiösen und des ästhetischen Lebens zeigt sich an einer räthselhaften Erscheinung, welche in der

Geschichte beider Zweige der sittlichen Bildung sich wiederholt und zu Misdeutungen Veranlassung gegeben hat. Wie alles Räthselhafte schlägt es zum Skepticismus aus, wenn man an seiner Deutung verzweifelt. Räthselhaft ist diese Erscheinung, weil sie in Widerspruch mit den Forderungen der Vernunft zu stehen scheint, welche uns Fortschritte in der Geschichte, fortwährende Annäherungen an die Zwecke der Vernunft erwarten lassen. Nun finden wir wohl auch in andern Zweigen des sittlichen Lebens, daß statt der erwarteten Fortschritte Rückschritte eintreten, weil das Leben der Vernunft unter dem Naturgesetze periodischer Entwicklung steht (187); aber sie sind nicht so regelmäßig, wie in der Geschichte der Kunst und der Religion, und lassen sich leichter als in dieser von äußern Störungen herleiten. Stat und Sitten und Künste des gemeinnützigen Lebens werden durch die Reibungen der Völker unter einander zerrüttet; die schöne Kunst und die Religion sehen wir auch unter diesen Störungen gedeihen; sie beruhen zu sehr auf innern Trieben, als daß wir der Misgunst äußerer Umstände ihren Verfall zuschreiben könnten. Dennoch scheint regelmäßig dem Aufschwunge der Verfall in der Religion und in der schönen Kunst zu folgen und nicht eine regelmäßig fortschreitende Entwicklung in ihnen stattzufinden, sondern ein plötzliches Auflodern des Eifers, welchem Ermattung folgt. In Wissenschaften und Werken der nützlichen Künste setzen wir voraus, daß der Schüler den Meister übertreffen werde; in der schönen Kunst steht der Meister unübertroffen da, die Schaar seiner Schüler bleibt weit hinter ihm zurück. Noch auffallender ist dies in der Religion. Der Religionsstifter oder Religionsreiniger ragt über die Schaar der Gläubigen so auffallend hervor, daß man ganz regelmäßig darüber klagt, daß die folgenden Zeiten, welche sein Werk fortsetzen sollten, zu schwach gewesen sind seinen Absichten nachzukommen und es unverfälscht mit demselben Muthe des Glaubens auf die Nachkommen zu übertragen. Dies hat der Kritik gegen die geschichtliche Fortbildung der Religion einen reichlichen Stoff geboten. Man hat den Grundsatz ausgesprochen, daß in der Religion alles Spätere sich verschlechtere, daß sie einer beständigen Ausartung unterworfen sei. Es würde dies dazu führen müssen, daß man nur zu Wiederherstellungen des Frühern in ihr berechtigt sei und jede Besserung in der Religion nur auf eine Reinigung der ursprünglichen, natürlichen Religion hinauslaufen könnte. Nicht ganz bis zu diesem Aeußersten hinan geht es, aber doch liegt es in derselben Richtung, wenn die Meinung gehegt wird, in jeder positiven Religion sei die erste religiöse Gemeinschaft die vollkommenste und das Muster für alle folgende Zeiten. Ueber das Räthselhafte in diesen Erscheinungen werden wir bessere

Auskunft finden, wenn wir sie in beiden Gebieten des religiösen und ästhetischen Lebens gleichmäßig beachten. In beiden treten die Ausartungen, welche man für nothwendig hält, doch nur in Folge einer Abweichung von den wahren Beweggründen beider Zweige des sittlichen Lebens ein. Ihre Beweggründe liegen im persönlichen Bewußtsein. Beide fordern vor allen Dingen Originalität, freie Erfindung für die schöne Kunst, Freiheit des Gewissens für die Religion. Das sind die Regungen des innern Triebes, ohne welche alles andere nur Schein ist. Für die schöne Kunst ist die Nachahmung, für die Religion das Nachbeten das Verderben. Die äußern Anregungen bieten Hülfen, geben aber nichts ohne die innern Regungen. Diese haben ihren Grund im Ideal der Vernunft, wie es dem freien Willen der Person sich darstellt; jene können nur dazu beitragen dieses Ideal zu wecken. Eine Ausartung in beiden Richtungen des Lebens wird nun eintreten, wenn man das Ideal nicht in sich, sondern in irgend einer historischen Erscheinung sucht. Dies geschieht in der schönen Kunst, wenn eine Kunstschule sich bildet, welche die Werke oder die Kunstregeln eines Meisters sich zum Muster oder Haltpunkt für die Kunstübung macht. Aehnlich, doch nicht völlig gleich ist es, wenn im religiösen Leben eine historische Erscheinung Autorität gewinnt. Das Ungleiche in diesem von jenem Fall beruht darauf, daß die Religion der Wirklichkeit sich anschließen soll, wärend die Kunst das freie Spiel der Phantasie gestattet; aber eine ähnliche Ausartung ist es doch, wenn der Erscheinung die Autorität zufällt, da die Religion vielmehr auf den Grund der Erscheinung sehen soll. Es ergiebt sich daraus der Aberglaube an den Buchstaben, an die Zufälligkeiten räumlicher und zeitlicher Verhältnisse; der wahre Glaube darf nur den Willen Gottes verehren, welcher in der Erscheinung sich ausspricht. Daß nun solche Ausartungen in der Geschichte der schönen Kunst und der Religion eintreten, kann bei der Schwäche der menschlichen Vernunft nicht auffallen; auch in andern Gebieten des sittlichen Lebens kommt Aehnliches vor; nur auffallender sind sie im ästhetischen und im religiösen Leben, weil beide von äußern Bedingungen freier, am stärksten auf Originalität und Unabhängigkeit von Autorität dringen. Man wird aber nicht sagen dürfen, daß diese Ausartungen am Wesen der geschichtlichen Fortpflanzung der schönen Kunst und der Religion hingen. Zugeben wird man dürfen, daß glänzende Erscheinungen in ihnen eine Zeit lang die kommenden Geschlechter in Staunen setzen und Veranlassung zu sklavischer Nachahmung geben können; aber dem Staunen wird auch Ueberlegung folgen; es wird nur zu einer stärkern Erregung der freien Entwicklung führen und dazu auffordern die Werke der frühern Zeit zur Grundlage für

höhere Grade in der Entwicklung des sittlichen Lebens zu benutzen. Dabei liegt aber der Schein nahe, als wären Stockungen im Gemüthsleben eingetreten, weil für seine reichere Ausbeutung und die Verarbeitung seiner Motive Voranstalten getroffen werden müssen, Versuche, welche nicht immer glücklich ausfallen, welche überdies den Mitteln zu seiner Verwerthung für die übrigen Zweige des sittlichen Lebens sich zuwenden und den Schein mit sich führen, als wäre man mit ganz andern Dingen als mit den Interessen des Gemüths beschäftigt. Dies trifft besonders die Lehre, das wissenschaftliche Bewußtsein, welches dem persönlichen Bewußtsein am nächsten liegt, in welches daher die Phantasie und Ahnungen des Gemüthslebens zuerst sich hineinzuarbeiten suchen. Daher werden auch die, welche auf die Entwicklung der Lehre das Hauptgewicht legen und in der schönen Kunst und der Religion nur das schätzen, was sie für die Erkenntniß abwerfen, am leichtesten von diesem Scheine einer Ausartung des Gemüthslebens getäuscht. Es findet sich fast regelmäßig, daß bahnbrechende Männer zu falschen Theorien ihre Nachfolger verleiten; auch in der Praxis ist es ähnlich; man sieht hierin Rückschritte und für die Einzelnen mit Recht, aber nicht für den allgemeinen Entwicklungsgang. Die Rückschritte sind darin gegründet, daß man etwas, was in den bahnbrechenden Mustern individuelle Bedeutung hatte, zu einer allgemeingültigen Norm erheben möchte. Der Schein eines Rückschritts im Allgemeinen liegt aber darin, daß man den Mustern die Erkenntniß zuschreibt, welche sich jetzt erst durch den Irrthum hindurch Bahn brechen will; hierzu wird man nur durch die Meinung verführt, daß alles, was im individuellen Leben sich ausgesprochen hat, auch zu einer allgemeingültigen Erkenntniß gekommen sein müsse. Dies kann doch keinesweges zugestanden werden; vielmehr werden wir darin im Allgemeinen den Grund des Scheins, welchen wir bestreiten, zu sehen haben, daß man die Entwicklungsstufe, welche bahnbrechende Männer für sich erreicht haben, für ein Gemeingut hält und also voraussetzt, daß sie die Mittel gefunden habe in allgemeingültiger Lehre allgemein verständlich sich mitzutheilen und das sittliche Leben der Gesammtheit zu leiten. Davon sind doch alle solche Männer weit entfernt gewesen; sie haben auf Menschen nur in menschlicher Weise, sich anbequemend an die Fassungskraft ihrer Zeitgenossen, wirken können; in allen ihren Werken stehen sie nur innerhalb ihrer Zeit und alles, was sie in ihrem Gemüthe hegen, will nur eine bessere Zeit herbeiführen und bezeichnet nur die Ahnung eines Ideals, welches zu seiner Verwirklichung die Mittel sucht. Wir leugnen also nicht Rückschritte und Ausartungen des ästhetischen und des religiösen Lebens, aber wir leugnen, daß sie aus einem andern Gesichtspunkte zu betrachten sind als

die Rückschritte und Ausartungen in andern Gebieten des sittlichen Lebens, d. h. sie müssen erklärt werden, soweit ihre allgemeine Bedeutung reicht, aus ihren Verwicklungen mit andern Gebieten. Daß sie die Menschheit im Allgemeinen, daß sie auch nur das Gemüthsleben in allen seinen Beziehungen zurückbrächten, können wir nicht zugeben. Der Schein, welchen wir bestreiten, wird sich in anschaulicher Weise am leichtesten heben lassen, wenn wir die Vorgänge im ästhetischen Leben uns vergegenwärtigen und von der Analogie des allgemeinen Lebens der Menschheit mit dem Leben des einzelnen Menschen ausgehn. Der Anfang eines jeden Kunstwerks ist die Erfindung; ein ideales Bild fixirt sich der Phantasie und begeistert zur Ausführung. Dies bezeichnet den Höhepunkt der ästhetischen Begeisterung, des ästhetischen Lebens für dieses Werk; er kann sich noch oftmals wiederholen, zu noch größerer Reife kommen; aber alle spätere Momente in der Ausführung des Werkes ziehen aus ihm ihre belebende Kraft. Wie weit jedoch steht er von Vollendung des Werkes ab. In der fortschreitenden Ausarbeitung stellen sich erst die Hindernisse ein, welche zu überwinden sind; unter ihnen erkaltet die Begeisterung; sie geben Irrungen ab, sie können bis zu dem Grade steigen, daß der Künstler selbst in Zweifel geräth, ob er sein Ideal werde ausführen können; ja in der Verzweiflung über die Schwierigkeiten der Arbeit kann er es aufgeben. Da haben wir ein Bild der Rückschritte, der Ausartungen, welche das ästhetische Leben treffen. Wie sie im Leben des einzelnen Menschen vorkommen, so finden sie sich in der allgemeinen Kunstgeschichte. Die bahnbrechenden Meister haben ein Ideal gewiesen, welches als Muster gilt. Es soll aber noch weiter benutzt, ausgeführt, dem Geschmack der Zeitgenossen eingeprägt werden; in der Ausführung muß es noch weiter ausgebildet werden; man muß den Meister zu übertreffen suchen. Da zeigen sich die Schwierigkeiten; man verzweifelt oder zweifelt oder hascht nach Effect; die Begeisterung ist verflogen; man weicht der Nothwendigkeit des Bedürfnisses; das Schöne muß sich der Nothdurft anbequemen. Ist das nicht offenbar Verfall des ästhetischen Lebens? Wenn wir auf unsere Analogie sehen, so werden wir nicht unbedingt bejahen können. In der Ausführung seines Werkes ringt der Künstler mit den Schwierigkeiten, welche der Darstellung seines Ideals sich entgegensetzen; freilich wenn er darüber zur Verzweiflung käme, dann wäre ihm sein Ideal verloren, dann wäre aber auch seine Begeisterung nicht echt oder seine Kunst gering. Die Verzweiflung des wahren Künstlers wird immer nur momentan eintreten können; der Zweifel dagegen überschleicht ihn oft, wird aber auch nur dazu dienen ihn zur weitern Ausarbeitung seines Ideals und zu feinerer Ausbildung seiner Kunstmittel anzuspornen;

wenn er nach dem Effecte hascht, so ist das ein erlaubtes, ja gebotenes Mittel dem Geschmacke im Kreise seiner Wirksamkeit beizukommen; soweit dadurch dem Ideale nichts vergeben wird, dient es nur zur Vervollkommnung der Kunstmittel. Alle diese scheinbaren Rückschritte geben doch auch zu fortschreitender Entfaltung der schönen Kunst, wenn auch nur in besondern Richtungen Veranlassung. Sie haben ihre Gründe in den Schwierigkeiten der künstlerischen Darstellung, d. h. der Mittheilung dessen, was im Innern des Künstlers lebt, der Verbreitung der Begeisterung, welche ihn ergriffen hat, über sein eigenes Leben und über das Leben seiner sittlichen Gemeinschaft mit Andern. Das ästhetische Leben, obgleich der Muße angehörig, wendet sich der Arbeit zu in der Kunstübung; die schöne Kunst ist nicht sein Zweck, aber sein Mittel (244 Anm. 1) und in diesem Mittel kommt es in die Arbeit der anbildenden Thätigkeit, des Berufslebens; es hat zu kämpfen mit den Disharmonien, welche es ausgleichen möchte; denn seine Absonderung von den übrigen Zweigen des sittlichen Lebens kann es nicht durchführen. So ist es außer Stande auf dem Höhepunkte der Begeisterung, von welchem es ausgeht, sich zu behaupten; in der Verbreitung desselben über das Ganze des sittlichen Lebens, in der Mittheilung an Andere muß es mit mechanischen Werken sich belasten und die Schwere dieser Last zieht es zum Handwerk herab. Dies giebt ihm den täuschenden Schein, als wenn es nicht fortschritte, sondern zurückschritte. Aber das Werk der Verbreitung und Mittheilung gehört nicht weniger dem ästhetischen Leben an als die Begeisterung der Erfindung. Nicht schwelgen sollen wir in ihm; nicht allein für uns sollen wir es leben; was in uns lebendig geworden, sollen wir mittheilen und zu einem Gemeingut machen; indem wir es mittheilen, wird es auch nur noch lebendiger in uns und ergreift alle übrige Zweige unseres Lebens. Wenn wir die mechanischen Arbeiten, in welche wir zur Ausführung des Kunstwerks uns einlassen müssen, mit dem Erwachen des künstlerischen Ideals und der Begeisterung des Gemüths in ihm vergleichen, so kann es uns scheinen, als läge darin ein Ermatten der ästhetischen Lust und Liebe; aber wir werden begreifen müssen, daß wir darin die Kraft der Begeisterung nur bewähren, das Ideal nur tiefer hineinarbeiten in den Zusammenhang unseres Lebens und es in einer innigern Verschmelzung mit unserer Person und mit unserer sittlichen Gemeinschaft stärker uns aneignen. Die Anwendung hiervon auf das religiöse Leben wird nicht schwierig sein. Ebenso wie das ästhetische Leben geht es von einem Momente der Begeisterung aus, im Leben des einzelnen Menschen wie im Leben des Volkes oder der Menschheit. Der Träger dieser Begeisterung, sei es ein Entschluß des Lebens,

sei es eine Person oder ein Kreis von Personen, wird für das höchste gehalten und ein Höchstes ist er, weil von ihm alle weitere Entwicklung abhängt; darauf beruht seine religiöse Autorität, auf welche alles zurückblicken muß, was dieser Bewegung des religiösen Lebens sich anschließt. Mit diesem Ausgangspunkte verglichen, welcher den Kern, den Mittelpunkt bildet, scheinen alsdann alle folgende Entwicklungen nur zerstreuende Radien zu sein, welche die kernige Kraft des religiösen Beweggrundes nicht behaupten können. Doch werden wir auch hierin nur einen Schein sehen können; denn nur in ihrer Verbreitung kann die Religion ihre Kraft beweisen, in ihrer Verbreitung nicht allein über die Menge der Gläubigen, sondern auch über alle Zweige des sittlichen Lebens. Mit andern weltlichen Mächten hat sie dabei zu kämpfen und nicht immer wird sie einen vollständigen Sieg feiern; so bleibt sie zuweilen zurück hinter den Anforderungen ihres idealen Beweggrundes; aber daß sie in ihren Kämpfen an ihrer fortschreitenden Macht verlöre, können wir nur für eine Täuschung des Urtheils ansehn, welches von einem beschränkten Standpunkte der Erfahrung sich leiten läßt. Diese Täuschung liegt bei dem religiösen noch näher als bei dem ästhetischen Leben, weil jenes mit einem viel sprödern Stoffe zu ringen hat als dieses. Das ganze wirkliche Leben des Menschen will die Religion zum Mittel ihrer Darstellung machen; sie muß eingewurzelte Meinungen, Sitten, Ordnungen des Lebens umgestalten um zu ihrem Zwecke zu gelangen; man wird sich nicht wundern dürfen, wenn sie in diesem Bemühn mit halben Erfolgen, mit Andeutungen ihres Beweggrundes sich begnügen muß, wenn sie zuweilen in ihrer Arbeit ermattet und der Nothwendigkeit mehr nachgiebt, als die Reinheit ihres Ideals zu verstatten scheint. Die Herzen der Menschen will die Religion umwandeln; der Hartherzigkeit der Menschen muß sie manches nachgeben. Sie entwirft nur eine Skizze für die Zukunft; sie als Kunstwerk zu vollenden kann sie gegenwärtig noch nicht unternehmen. Hieraus wird nun aber auch einleuchten, wie eng ihre Verbindung mit der künstlerischen Darstellung ist. Der Mittheilung zugewendet muß sie die weltlichen Mittel für sie ergreifen, die Harmonie der schönen, mit sich und mit Gott geeinigten Seele darzustellen suchen in der äußern Erscheinung; nur skizzenhaft kann dies geschehn; es sind mehr symbolische Andeutungen eines Kunstwerks, als abgeschlossene künstlerische Werke, was die Religion hervorbringt; darin unterscheiden sich die Aeußerungen des religiösen Lebens von eigentlichen Kunstwerken. Diese gehen auf die Vergegenwärtigung eines Ganzen aus; die Forderung eines einheitlichen, in sich abgerundeten Charakters ist an jede Leistung des Künstlers zu stellen. Daß die Kunstwerke uns auch

nach außen hindeuten, in einem größern Verband von uns gebracht werden, liegt nur darin, daß wir dem ästhetischen Leben auch seine Beziehungen zu andern Zweigen des sittlichen Lebens nicht rauben wollen. Wenn dagegen die Religion Werke der schönen Kunst benutzt, so treten sie nur als Theile des Cultus auf und weisen aus sich heraus auf ihren Zusammenhang mit der ganzen Entwicklung der Religion hin. Keinen Cyklus des Gottesdienstes nimmt die Religion für sich als ein befriedigendes Werk auf. Sie hat es immer nur mit einer Skizze des allgemeinen religiösen Ideals zu thun; alle ihre Werke wollen nur als Hindeutungen auf ein noch nicht Erschienenes angesehn werden. Aber als solche Hindeutungen und Skizzen tragen sie doch auch einen künstlerischen Charakter an sich.

248. Von der Ausbildung des Bewußtseins in der Muße haben wir die Arbeit der Wissenschaft unterschieden (236); das religiöse und das ästhetische Leben bleiben aber doch immer in Verbindung mit der Wissenschaft und mit der Vertheilung der Arbeiten, zu welcher die anbildende Thätigkeit führt. Nur weniger innig ist diese Verbindung als die Verbindung zwischen Religion und Kunst, welche im Leben der Muße sich theilen. Im ästhetischen und religiösen Leben haben wir die Ideale der Vernunft im Auge; der allgemeinen, vollendeten Form, welche alles zum abgerundeten Ganzen der vernünftigen, sittlichen Ordnung abschließen soll, wenden sich Wünsche und Hoffnungen zu; in Gebilden der Phantasie wollen wir sie uns vergegenwärtigen, wie sie sein sollte; in der Tiefe der Dinge sehen wir sie angelegt, die Ahnungen unseres Gemüths hoffen ihre Verwirklichung; das Leben der Arbeit dagegen mahnt uns an den besondern Beruf und die Pflicht der Gegenwart; es verweist uns an die besondern Stoffe, mit welchen wir in der Wirklichkeit zu ringen haben und welche die allgemeine Form erfüllen sollen. Beide Richtungen hat das sittliche Leben gleichmäßig zu beachten, die ideale Form nicht weniger als die Stoffe, welche die Wirklichkeit in den Bedürfnissen der gegenwärtigen Erfahrung uns vorlegt; es bedarf des weiten Blicks auf das Allgemeine und der Beschränkung auf das Besondere in seinen Handlungen; das Allgemeine würde ohne das Besondere leer, das Besondere ohne das Allgemeine eine verwor-

rene Masse bleiben. Nur in einer Unterscheidung daher, welche die Wissenschaft machen muß, weil sie durch Analyse des sittlichen Lebens in der Schätzung seiner verschiedenen Richtungen Ordnung sich schaffen soll, wird das Leben der Muße von dem Leben der Arbeit abgesondert; in der Wirklichkeit hält sie die Vernunft mit einander in Verbindung. In keiner Zeit der Muße sind wir ohne alle Arbeit; die Bedürfnisse des physischen Lebens fordern Abhülfe auch von Seiten der Vernunft in jedem Augenblicke; in keiner Zeit der Arbeit sind wir ohne alle Muße, wenn wir in sittlicher Gesinnung mit Geschmack und Lust und Liebe zum Werke unsern Beruf treiben (236 Anm.). Nur dem Uebergewichte nach unterscheiden sich beide; das höchste Gut, welches in der Convergenz der verschiedenen Richtungen unseres Lebens sich uns darstellt (209), wird gedacht werden müssen als das Ergebniß einer Entwicklung, in welcher das wechselnde Uebergewicht der Muße und der Arbeit zum Gleichgewicht sich auszugleichen sucht. In diesem Sinne betrachten wir es, wenn wir die Vollkommenheit der sittlichen Gesinnung darin erblicken, daß die Arbeit unseres Berufs mit voller Lust und Liebe von uns betrieben wird. Dann würde sie uns ein Spiel, eine Erquickung unseres Gemüths, eine Sache der Muße geworden sein und indem wir für das gemeine Beste des Ganzen arbeiteten, würden wir für uns selbst die volle Seligkeit genießen. Die Verbindung, welche die Glieder dieses Gegensatzes anstreben, wird nun zwar von beiden Seiten und von allen ihren verschiedenen Zweigen betrieben; auch die Arbeit der anbildenden Thätigkeit erfüllt uns in den Erfolgen ihrer Uebungen mit Lust und die Erfindungen des Geschmacks treiben uns zur Arbeit an; aber doch nur im Leben der abbildenden Thätigkeit kommt ihr Streben nach Vereinigung zu Tage, weil nur im Bewußtsein der Zweck des Lebens sich uns vergegenwärtigt. In ihm bezeichnen uns die äußersten Enden des allgemeingültigen Erkennens und des eigenthümlichen Gefühls die Verbindungsbrücke zwischen Arbeit und Muße, die Philosophie und die Religion. Beide bringen auf den letzten Grund und sehen in ihm den letzten Zweck aller sittlichen Entwicklung angelegt und verbürgt; beide bringen auf das Ideal der Ver-

nunft, in welchem alle entgegengesetzte Richtungen des vernünftigen Lebens ihre Vereinigung feiern; nicht wie die schöne Kunst suchen sie es nur in der Harmonie der Erscheinungen zu veranschaulichen, sondern seine Ausführung fordern sie in der Wirklichkeit. Ihre Verschiedenheit liegt allein darin, daß die Philosophie nur die allgemeingültigen Grundsätze methodisch entwickeln will, welche in den Formen unseres wissenschaftlichen Denkens auf dieses Ziel des vernünftigen Lebens hinweisen, die Religion nur die Erfahrungen des persönlichen Lebens zur Stütze ihrer Ueberzeugung und zum Gegenstande ihrer Mittheilungen über das macht, was unbedingten Werth für die Vernunft hat. Ihre Verbindung wird hierdurch nicht gestört. Von philosophischer Seite wird sie gesucht; denn der Philosoph muß seine eigenen Erfahrungen und die Regungen seines Gemüths mit seinen Lehren in Einklang zu setzen suchen um seine Philosophie zu einer Sache seines vollen Herzens zu machen. Die Religion darf hierin nicht zurückbleiben; denn der Religiöse will seine Religion über das Ganze des vernünftigen Lebens verbreiten; sein Glaube darf nicht in Mißklang stehn mit der Wissenschaft, welche die Vernunft zu treiben hat. Wie nun Religion und Philosophie ihre Einigung suchen müssen, so führen sie auch die Einigung aller Zweige der Arbeit und der Muße herbei. Denn die Philosophie treibt zur Anwendung ihrer Gedanken auf alle Erfahrung und auf jedes Gebiet des praktischen Lebens, und die Religion macht nicht weniger ihren Glauben als eine Macht geltend, welche alle Zweige des sittlichen Lebens ergreifen und umgestalten soll.

Die Streitigkeiten, welche zwischen Philosophie und Religion geherscht haben, sind allgemein bekannt. Sie haben dahin geführt, daß man sie als unter einander feindliche Mächte betrachtet hat; sie werden aber auch wohl von dem Gesichtspunkte aus betrachtet werden können, daß ihr Eifer nur ein Zeugniß ihrer nahen Verwandtschaft ist. Wenn sie nicht aneinander grenzten, würden sie nicht um die Grenzen ihrer Macht streiten. Um so heftiger entbrennt der Zwist unter streitigen Gewalten, je mehr sie sich bewußt sind, daß sie zusammengehören in ihrem Wesen und nicht gleichgültig gegen einander sich den Rücken zukehren dürfen. Es gehört

zugleich zu ihrer Verwandtschaft und zu den Gründen ihres Eifers, daß beide im Bewußtsein der Menschen eine herschende und über alle Gebiete des sittlichen Lebens sich verbreitende Macht in Anspruch nehmen, überdies eine reformatorische Macht, welche gegen das Vorurtheil, gegen den Misbrauch, gegen alles Verwerfliche in Lehre und Leben ankämpft, wie sehr es auch von altem Herkommen oder von den Bedürfnissen einer schwachen menschlichen Natur geschützt werden möge. Philosophie und Religion, je echter sie sind, um so ernstlicher ist ihr Streit gegen das Bestehende, gegen die gewöhnliche Meinung, gegen die Hingabe an die Ueberlieferung; indem sie aber beide von verschiedenen Seiten her alle Gebiete des vernünftigen Lebens reformiren wollen, ist es nicht leicht ihre Unternehmungen mit einander in übereinstimmende Bahnen zu leiten. Dennoch wollen sie beide nicht Streit, sondern Frieden bringen; nur in ihren Anfängen haben sie es mit Kritik des Bestehenden zu thun, mit Zweifel und Lossagung von der gemeinen Meinung; ihr Ende ist feste Ueberzeugung und Versöhnung auch mit dem Bestehenden, sofern es sich bessern läßt. Auch ihre Zwistigkeiten unter einander werden nur in der Mitte ihrer Entwicklung liegen können; denn da sie den ganzen Menschen, eine jede alle Gebiete der Vernunft zu bessern suchen, kann weder die Philosophie die Religion, noch die Religion die Philosophie aufgeben. Wir stehen nicht mehr so in den Anfängen beider, daß ihre Geschichte uns nicht Zeugniß geben sollte von ihrem Streben Frieden unter einander zu gewinnen. Als die Philosophie sich zu entwickeln begann, fand sie eine Religion vor, welche mehr Aberglauben als Glauben nährte. Mit Widerwillen mußte sie von dieser Masse des Aberglaubens sich abwenden; es ist als ein Beweis ihrer Umsicht ihr anzurechnen, daß sie nicht völlig die Religion aufgab, vielmehr unter den entstellenden Hüllen ihrer Ausartungen noch einen gesunden Kern ihres Glaubens zu entdecken wußte. Sehr oft hat Aehnliches sich wiederholt, weil die Religion geneigt ist die persönlichen Erregungen, von welchen sie ausgeht, als allgemeingültige Wahrheiten geltend zu machen und in ihren Ueberlieferungen daher an den Glauben der Aberglaube leicht sich ansetzt; gegen diesen hatte die Philosophie zu kämpfen und Philosophen sind der Gefahr erlegen über den religiösen Aberglauben den wahren Kern der Religion zu übersehn, aber der allgemeine Gang in der Entwicklung der Philosophie hat sich doch hiervon nicht fortreißen lassen; er ist immer wieder darauf zurückgeführt worden, daß man den wahren Glauben der Menschen von ihrem Aberglauben zu unterscheiden habe, und indem die Philosophie an dieser Unterscheidung arbeitete, hat sie der Religion ihre Dienste geleistet. Dieser Dienste kann die Religion in ihrer fortschreitenden

Entwicklung nicht entbehren. Denn wenn wir auch leugnen müssen, daß ihr Wesen in einer wissenschaftlichen Lehre besteht, in natürlicher Theologie oder philosophischer Erkenntniß Gottes, der Prüfung an wissenschaftlichen Gedanken bleibt sie unterworfen (246) und ihre Geschichte zeigt uns unwiderleglich darauf hin, daß in ihr ein Trieb waltet in wissenschaftliche Lehren sich hineinzuarbeiten, welche den allgemeinen Gesetzen des wissenschaftlichen Denkens und mithin den Untersuchungen der Philosophie sich nicht entziehen können. Der Logik darf die Theologie nicht widersprechen; in die Gesetze der Sprache und des Denkens muß sie sich fügen. Sie hat ihre Wurzel in der Religion und in ihrem Streben sich mitzutheilen; daher ist sie auch von den Bedingungen der Mittheilung abhängig. Hieraus fließt es, daß alle Religionen auch eine Lehre an sich angesetzt haben. Freilich in verschiedenem Maßstabe ist dies geschehn. Es ist eine Stufe der religiösen Entwicklung möglich, auf welcher man mit den symbolischen Andeutungen des Cultus, welche schon erwähnt wurden, sich begnügt; aber dies ist ohne Zweifel die niedrigste Stufe; Auslegungen, welche die Bedeutung der symbolischen Handlungen erklären, wird man nothwendig suchen müssen, wenn man zu weitern Fortschritten in der religiösen Mittheilung gelangen will. In der Ueberlieferung, welche hierdurch eine belehrende Form annimmt, liegen Gefahren; denn die Auslegung wird nicht immer den wahren Sinn des Symbols treffen, viel weniger ihn erschöpfen; von diesen Gefahren geben die Streitigkeiten über religiöse Dogmen innerhalb der religiösen Gemeinschaft reichliche Beispiele ab; man wird daher auch wohl Grund haben vor Ueberladung mit Dogmen zu warnen; aber welches Recht man auch haben möge in der Religion auf den einfachen Glauben zu dringen, so wird doch der religiöse Glaube, indem er alle Verhältnisse des sittlichen Lebens zu durchdringen sucht, in der Verwicklung mit diesen Verhältnissen nicht davon ablassen können mit ihnen sich zu verständigen und die Werke des wissenschaftlichen Verstandes zu seiner eigenen Belehrung heranzuziehn. Daher zeigt uns die Geschichte aller Religionen, daß sie mit ihrer Ausbreitung und Entwicklung Lehren in sich ausbilden. Die positive Religion führt zur urkundlichen Geschichte und zur Literatur, dem Werke der Schriftgelehrten, und so wie diese der Sicherstellung der religiösen Ueberlieferung sich bemächtigen, arbeitet sie sich weiter und weiter in die Fächer der Gelehrsamkeit ein, welche in methodischer Weise nach allgemeinen Grundsätzen der Philosophie betrieben sein wollen. Diese Grundsätze auf das besondere Wesen der Religion anzuwenden ist die Aufgabe der Theologie. Die Regeln ihrer Anwendung geben das theologische Dogma ab. Um so vielgliedriger wird es sich aus-

bilden müssen, je reicher die Beziehungen werden, in welchen die Religion ihren Einfluß auf alle Zweige des sittlichen Lebens geltend macht. Die höhern Stufen der religiösen Entwicklung zeichnen sich daher auch durch schärfere Gestaltung ihrer Lehren aus. Je reiner und entwickelter die Religion ist, um so fähiger ist sie zur Dogmenbildung. Der Polytheismus auch unter wissenschaftlich gebildeten Völkern zeigt nur schwache Versuche in der religiösen Lehre und nur durch Umdeutung seiner ursprünglichen Antriebe, durch Hervorhebung des monotheistischen Keims in ihnen hat er zu solchen Versuchen gelangen können. Die monotheistischen Religionen sind bei weitem fruchtbarer in ihren theologischen Schöpfungen gewesen. Aber auch bei weitem verwickelter in ihrem theologischen Streit. Wenn nun dieser doch nicht der Zweck des religiösen Lebens sein kann, so wird man eine Grundlage für seine Entscheidung zu suchen haben. In der positiven Religion kann er aus ihren geschichtlichen Anknüpfungspunkten gezogen werden und dies giebt den historischen Theil der Theologie ab, die Auslegung der heiligen Urkunden und die Geschichte der kirchlichen Gemeinschaft, in welcher die Kraft des religiösen Lebens sich offenbart hat. Für diesen Theil ist aber auch eine Methodenlehre nöthig, welche die Kunst der Hermeneutik und des Verständnisses der Geschichte sichert. Für sie muß die Philosophie die Grundsätze darbieten. Die Theologie hat aber auch nicht allein die Streitigkeiten innerhalb der positiven religiösen Gemeinschaft zu schlichten; gegen ihre äußern Feinde hat sie andere Waffen zu suchen, nicht allein zur Polemik, sondern auch zur friedlichen Verständigung; durch Apologie ihres positiven Standpunktes muß sie die Gegner zu gewinnen suchen. Dazu wird verlangt, daß gemeinschaftliche Ausgangspunkte nachgewiesen werden, welche zwischen Bekennern verschiedener Religionen und gegen Zweifler an aller positiven Religion nicht in der positiven Religion, sondern nur in dem wissenschaftlichen Urtheil über das menschliche Gemüthsleben sich finden lassen. Hierbei muß die Philosophie eingreifen, indem sie den richtigen Begriff der Religion entwickelt und aus ihm seine Folgerungen zieht für die religiöse Denkweise der Menschen. Hierin hat der dogmatische Theil der Theologie seine Wurzel. An ihn schließt noch ein dritter Theil sich an, weil die Religion nicht allein in der Erkenntniß der Geschichte und ihrer allgemeinen Grundsätze in der Vernunft, sondern auch im praktischen Leben sich bewähren will. Die Theologie, welche ihr hierin die Hülfe der Wissenschaft zu bringen sucht, kann nun nicht unterlassen das Ganze des sittlichen Lebens in seiner Beziehung zur Religion zu erforschen und als eine Fachwissenschaft, welche für einen besondern Beruf ausgebildet wird, muß ihr die Untersuchung

über das Ganze des sittlichen Lebens den Weg brechen zu einer Reihe von praktischen Lehren über die Kunst das religiöse Leben in der Gemeinschaft der Menschen zu behandeln. Aesthetische und pädagogische Grundsätze in ihrer Verbindung mit den allgemeinen Grundsätzen der Moral sollen den Seelsorger in seiner praktischen Thätigkeit leiten und verrathen den Zusammenhang der Theologie mit der Philosophie auch in diesem letzten Theile. Nur die Theologie, welche am Buchstaben klebte, welche im schlimmsten Sinn zur Schriftgelehrsamkeit herabgesunken wäre, würde ihn vergessen können. Die Theologie setzt sich aus zwei Elementen zusammen, einem geschichtlichen oder positiven und einem philosophischen, welcher das geschichtlich Gegebene verstehen lehrt; beide vereinigen sich im Praktischen, denn für die Besserung des sittlichen Lebens sollen sie verwendet werden. Das geschichtliche Element giebt den Ausgangspunkt; weil sich an ihn alles anknüpfen muß, scheint es den Empirikern, als wäre das Philosophische entbehrlich, als könnten sie den Buchstaben ohne Verstand verstehen. Sie nähren den Streit zwischen Erfahrung und Vernunft, zwischen positivem Glauben und Philosophie. Indem sie den Anknüpfungspunkt sichern wollen, lassen sie sich dazu treiben bei ihm stehen bleiben zu wollen und die Besserung des sittlichen Lebens zu versäumen. Eine Theologie, welche nur das Historische, das Bestehende behaupten will, giebt die reformatorische Kraft der Religion Preis. Hierin ist der Streit zwischen Theologie und Philosophie gegründet, soweit er von der Theologie ausgeht. Eine solche Theologie würde nur zurückführen können auf die ursprünglichen Beispiele der Frömmigkeit, von welchen sie ihre Ueberlieferungen zieht, auf die äußern Antriebe, nicht auf die innern Erregungen des religiösen Geistes, welche jene Beispiele doch nur wecken wollten; ihr würde auch der Sinn ihrer geschichtlichen Anknüpfungspunkte entgehn, weil sie über die einst eingetretenen Anregungen den beständig regen Geist Gottes in den Gemüthern der Menschen, die fortlaufende Offenbarung Gottes in den Fortschritten der Geschichte vergessen hätte. Ihre Moral könnte nur eine Moral in Beispielen sein (211). Aber nicht nur Beispielen sollen wir folgen, sondern selbst ein Beispiel geben; was die frühern Zeiten gebracht haben, haben sie uns gebracht um uns zu befähigen und zu ermahnen, daß wir ausführen, was sie begonnen haben; nur in diesem Sinn kann die Gründung einer jeden religiösen Gemeinschaft verstanden werden. Die Theologie soll eine Moral für das Volk geben, faßlich für die allgemeine Meinung; an Beispielen wird sie am leichtesten den Sinn für das Muster der Sittlichkeit wecken können; aber sie darf nicht so weit sich herablassen zur Fassungskraft der allgemeinen Meinung, daß sie nur die bestehenden Normen der bisherigen

Gewohnheiten empföhle; sie soll darauf dringen, daß dem großen Gedanken der Erlösung vom Bösen Genüge geschehe, dem Gedanken des höchsten Guts, und daß die Menschen in Abstellung aller Misbräuche, in Besserung ihrer Sitten und Denkweisen das Ihrige dazu thun mit Gottes sicherer Hülfe, unter der fortschreitenden Erleuchtung seiner Offenbarung jenes Ziel zu ergreifen. Daher können wir in dem ängstlichen Festhalten des empirischen Elements in der Theologie an der Ueberlieferung und dem Bestehenden nur die Gefahr sehen, daß die Lehre den religiösen Geist überwältige und das Mittel für den Zweck gehalten werde. Dem Positiven, dem Historischen haben wir in allen Gebieten des sittlichen Lebens seinen Werth zu sichern; aber in keinem darf es ausschließlich sich behaupten wollen; es würde dadurch den Gedanken an das Bessere, welches noch nicht wirklich und offenbar geworden ist, abschneiden, den Fortschritt unmöglich machen und das Leben todt legen. Der Theologie können wir ihren Anspruch lassen, daß sie die vornehmste unter den praktischen Fachwissenschaften ist, weil sie den letzten Zweck aller Praxis betreibt; sie wird dabei aber auch die Gefahren zu bedenken haben, welche jede höchste Stelle treffen. Wenn sie sich behaupten will, muß sie mit allen Gebieten, auf welche sie Einfluß gewinnen will, sich verständigen, abfinden und versöhnen. Als eine praktische Wissenschaft darf sie nicht allein das Bestehende bedenken, sondern muß das höher achten, was werden will und werden soll. Ihre hohe Stellung kommt ihr nur deswegen zu, weil sie die Ideale der Vernunft im Auge hat; dies ist ihr gemein mit der Philosophie; mit ihr wird sie sich einigen können, wenn sie ihren historischen Theil, ihren Blick auf das Bestehende zum Hinblick auf die künftigen Ideale des theoretischen und des praktischen Lebens zu erweitern weiß; wenn ihr dies nicht gelingen sollte, würde sie nicht zur Einigkeit gelangen können mit der Philosophie und mit den allgemeinen Forderungen, Grundsätzen und Methoden der Wissenschaft.

249. Wir haben schon immer bei unsern Untersuchungen über die Arten des Bewußtseins, deren Ausbildung zu unsern Pflichten gehört, auch die Mittheilung des Bewußtseins erwähnen müssen, weil nur in unserer Gemeinschaft mit Andern unser Bewußtsein zu rechter Entfaltung und zu der Weite des Umfangs gelangt, welche uns befähigt in der Welt uns zurechtzufinden. Sie schließt sich an die abbildende Thätigkeit an, wie der Gütertausch an die anbildende Thätigkeit, doch unmittelbarer, weil die Entwicklung des Bewußtseins nicht wie die Entwicklung der Macht von dem Eigenthum,

sondern von dem Gemeingut ausgeht (233) und daher alles Bewußtsein sogleich zur Mittheilung ausschlägt und in irgend welchen Zeichen sich verräth; denn die reflexive kann nicht ohne transitive Thätigkeit bleiben. Dieser Umschlag des Bewußtseins in Mittheilung jedoch ist unwillkürlich und kann daher bei sittlicher Schätzung für sich nicht in Anschlag kommen; er vollzieht sich in einem Naturproceß, welcher nur den natürlichen Anknüpfungspunkt für das sittliche Leben abgiebt; erst wenn wir den natürlichen Ausdruck der Gedanken oder der Gefühle mit Absicht beherschen, ist etwas in ihm, was wir uns zurechnen können. Dies geschieht aber nur dadurch, daß wir Organe des Leibes in Bewegung setzen den natürlichen Ausdruck verstärkend oder zurückdrängend, also vermittelst einer anbildenden Thätigkeit. Daher ist die willkürliche Mittheilung den Werken der anbildenden Thätigkeit angehörig und schließt an die Vertheilung der Arbeiten und das Berufsleben sich an. Vom Bewußtsein ausgehend endet sie in einer Entwicklung der Macht, zunächst über unsern Leib, alsdann aber auch dazu bestimmt uns Macht über das Bewußtsein Anderer und so über die Entwicklung der sittlichen Gesellschaft zu schaffen. Eben hierin liegt die große Bedeutung der Mittheilung für das sittliche Leben. Erst durch sie kommt die Verbindung der sittlichen Gesellschaft zu Stande, durch welche das höchste Gut als Gemeingut gewonnen werden soll. Macht und Bewußtsein müssen daran in gleichem Grade Theil nehmen; nur in ihrem Streben nach Vereinigung können wir den Zweck und die Bedeutung des ganzen sittlichen Lebens erkennen. Die Pflicht der Mittheilung ist daher im weitesten Sinn einzuschärfen und die Regeln für die wahre, richtige oder sittliche Mittheilung gehören zu den wichtigsten Aufgaben der Pflichtenlehre. Aber erst nachdem wir die verschiedenen Arten des Bewußtseins und ihre Verhältnisse zum anbildenden Leben, zur Vertheilung der Arbeiten und zum Tauschverkehr kennen gelernt haben, werden wir auch die verschiedenen Arten der Mittheilung richtig beurtheilen können. Das umfassendste Mittel, welches für die Mittheilung in unserer Gewalt ist, ist die Sprache; nachdem sie sich ausgebildet hat, schließen an sie alle übrige Mittel

als weitere Hülfsmittel sich an; sie wird das Bindemittel für die Gesellschaft der Menschen; dazu ist sie geeignet als Ausdruck des allgemeingültigen Bewußtseins, welcher auch die Vermittlung für die Mittheilung des eigenthümlichen Bewußtseins übernehmen kann. Aber dieses Mittel haben wir doch ebenso wenig wie die andern daran sich anschließenden Mittel ganz in unserer Gewalt; die Sprache ist nicht völlig zur Vollkommenheit entwickelt; wir arbeiten noch an ihrer Ausbildung; die Kunst in ihrem Gebrauch und in ihrem Verständniß können wir weder bei uns, noch bei Andern in vollem Maße voraussetzen; dasselbe gilt wohl noch in einem höhern Grade von andern Künsten der Mittheilung besonders der Gefühle. Der Mangel in diesen Mitteln muß aber auch die Mittheilung beschränken. Wenn wir bei ihr das Bewußtsein allein zu beachten hätten, so würden wir auf unbedingte Mittheilung zu dringen haben; denn nichts hindert uns in diesem Gebiete alles zu geben, was wir haben; das Geben des Bewußtseins schmälert nicht unsern Besitz und wird daher nicht bedingt durch den Tausch der Güter (233 Anm.). Wir haben es daher als Forderung der Vernunft zu setzen, daß die innigste Gemeinschaft des Bewußtseins in der Gesellschaft der Menschen über alle Zweige seiner Güter von uns angestrebt werden soll. Von unserm Bewußtsein sollen wir nichts für uns behalten wollen; eine völlige Offenheit in der Mittheilung dürfen Andere von uns fordern. Ausschließlich ausgehend von diesem Gesichtspunkte ist man zu der Forderung einer unbedingten, rücksichtlosen Mittheilung der Gedanken und der Gefühle gekommen. Man dachte dabei an den unbedingten Werth der Wahrheit, welche als ein Gemeingut der Vernunft niemanden ohne sein Recht zu kränken vorenthalten werden dürfe. Weder verheimlicht, noch verhüllt, noch entstellt sollte sie werden; die reine und die ganze Wahrheit jedem Menschen zu sagen, das sei die Pflicht jedes Menschen. Dieser Gesichtspunkt jedoch ist viel zu abstract um das sittliche Verhältniß in der Mittheilung zu erschöpfen. Die Mittheilung hängt von dem Verhältniß des Mittheilenden und des Empfangenden ab. Um die reine und ganze Wahrheit handelt es sich nicht; weder der Mittheilende

kann sie geben, noch der Empfangende sie empfangen; denn der eine hat sie nicht, der andere würde sie nicht fassen können. In der Mittheilung müssen wir zwei Rücksichten nehmen, auf das, was mitgetheilt werden kann, und auf den, welchem mitgetheilt werden soll. Von der Seite des Mittheilenden, was mitgetheilt werden kann, besteht in Arten des Bewußtseins, in Gedanken oder Gefühlen. Die erstern sind leichter mittheilbar als die andern, weil sie allgemeingültig sind. In ihrer Mittheilung wird die größte Offenheit herschen können; sie beabsichtigt nur die allgemein zugängliche Wahrheit zu verbreiten; und doch würde es zweckwidrig und unvernünftig sein sie da zu sagen, wo sie kein Verständniß finden könnte. Viel größere Kunst kostet die Mittheilung der Gefühle; nur mittelbar läßt sie in Worten sich unternehmen, unter bildlichen Hüllen in der schönen Kunst und in den symbolischen Andeutungen der Religion; nur Gleichgestimmten kann dadurch Einsicht in unser eigenthümliches Bewußtsein gegeben werden; die Geheimnisse unseres Gemüths werden nur denen zugänglich, welche mit dem eigenthümlichen Gange unseres Lebens vertraut sind; sie allein können auch unsere vertrauten Mittheilungen fordern. Von beiden Arten des Bewußtseins gilt es in gleicher Weise, daß sie nur dann sich mittheilen lassen, wenn sie zu reifem Abschluß gekommen sind. Solange der Mensch in Gedanken und Gefühlen unschlüssig ist, hat er genug damit zu thun sich innerlich zu verständigen; der innere Krieg seiner Begehrungen muß erst beschwichtigt werden, ehe er zur äußern Wirksamkeit mit Erfolg sich wenden kann. Freilich Mittheilungen von diesem innern Zwiste treten unausbleiblich ein, weil das Innere immer im Aeußern sich ausspricht; aber sie geschehn unwillkürlich oder sind schwankend und unzuverlässig. Es sind dies die Mittheilungen, von welchen man sagt, daß sie den Willen, besser das Begehren, ausdrücken; denn das Begehren bezeichnet den Uebergang von dem einen Bewußtsein zum andern (163). Mittheilungen dieser Art gehen von einem unreifen Bewußtsein aus; erst wenn der Wille zum Abschluß, zum Entschluß gekommen, d. h. fertig geworden ist mit der Ausbildung eines Bewußtseins, kann er für reif gehalten werden zur Mitthei-

lung. Daher halten die Menschen am meisten zurück mit der Aeußerung ihres Begehrens, und solange es noch nicht zum Willen in ihnen gekommen ist, werden wir dies billigen müssen. Unreife Pläne werden besser erst innerlich zum Austrag gebracht, als in die Mittheilung geworfen, welche sie nur mit ihrer Verworrenheit anstecken könnten. Es würde eine Täuschung sein, wenn ich ein augenblickliches Begehren als meinen Willen geltend machen wollte. Das Schwankende in unserm Bewußtwerden verhindert also die Wahrheit der Mittheilungen. Noch in der Ausbildung begriffene Meinungen lassen sich auch nur zu unvollkommener Aussage bringen. Wenn nun von dieser Seite die Mittheilbarkeit der Wahrheit sehr beschränkt wird, so wachsen ihr von der Seite des Empfangenden noch mehr und das sittliche Leben tiefer berührende Beschränkungen zu, weil sie nicht das Können, sondern das Sollen betreffen. Wem soll ich die reine, die ganze Wahrheit sagen, soweit ich sie weiß? Offenbar nicht dem Schwachen, welcher die starke Wahrheit nicht fassen kann, welchen sie nur überwältigen und verwirren würde. Es würde unzweckmäßig und unvernünftig sein, wenn ich das Kind über Dinge belehren wollte, welche es nicht fassen kann, wenn ich ihm Geheimnisse verriethe, welche der wohlthätige Schleier der kindlichen Unschuld ihm verborgen hält. Zu der Fassungskraft des Hörenden soll der höher Stehende sich herablassen; ihr soll er sich anbequemen, wenn er eine sittliche Verständigung herbeiführen will. Das Maß der Fassungskraft hängt von dem Maße des Willens ab, denn zum Fassen gehört der Wille. Nur soweit, werden wir sagen müssen, sind wir jemanden die Wahrheit schuldig, als er sie will. Rechte und Pflichten richten sich nach einander. Das Recht zur reinen Wahrheit würde nur der reine Wille haben; ihm würden wir sie nicht versagen dürfen. Wer aber die Wahrheit nicht will ihrer selbst wegen, der hat nicht den reinen Willen zur Wahrheit, dem sind wir sie nicht schuldig. Wenn die Wahrheit nicht ihrer selbst wegen gewollt wird, so herschen andere Zwecke vor, Zwecke der anbildenden Thätigkeit, welche Eigenthum und Macht wollen. Es bleibt alsdann das Bewußtsein nicht reines Gemeingut; wir dürfen es als zu unserm Ei-

genthum gehörig (geistiges Eigenthum) wie eine Waare behandeln, welche in Geheimniß bewahrt und nur gegen den Gleichwerth vertauscht werden darf. Wo wir alsdann weiter voraussetzen dürfen, daß ein schwacher oder böser Wille die Wahrheit nur sucht um sie als Mittel zu gebrauchen, haben wir die Zwecke zu prüfen, zu welchen sie benutzt werden soll, und wenn wir sie misbilligen müssen, dürfen wir die Mittheilung der Wahrheit versagen, ja mit allen erlaubten Mitteln ihre Entdeckung verhindern. Die Beurtheilung der Absicht, zu welcher die Wahrheit gesucht wird, ist schwierig, aber wenn wir nach freiem Ermessen handeln wollen, dürfen wir sie nicht von uns ablehnen. So ist das allgemeine Gebot die Wahrheit mitzutheilen, soweit wir sie wissen, von vielen Bedingungen umlagert. Für seine Anwendung auf besondere Verhältnisse haben wir aber eine allgemeine Regel in dem allgemeinen Zwecke der Mittheilung. Worauf er geht, ist schon angedeutet worden. Die Mittheilung des Bewußtseins soll die sittliche Gemeinschaft unter den Menschen stiften. Darin liegt das Maß, in welchem sie zu geben und zu nehmen ist. Soweit sie die Einigkeit unter den Menschen unmittelbar oder mittelbar betreibt, ist sie geboten; soweit sie dieselbe stört, ist sie verboten. Darin liegt auch die Verbindung des Strebens nach Bewußtsein mit dem Streben nach Macht; denn die Einigkeit der sittlichen Gesellschaft schlägt zu ihrer Macht aus.

Wir haben es in diesen Untersuchungen mit einer Collision der Pflichten zu thun und einer der allgemeinsten Collisionen, weil sie das Verhältniß der allgemeinsten Richtungen des sittlichen Lebens betrifft, des Strebens nach Bewußtsein und des Strebens nach Macht. Daher ist auch der Streit der Meinungen über die hier besprochenen Punkte sehr allgemein verbreitet und sehr eifrig. Von rein theoretischem Standpunkte, wenn die Theorie nicht auch das praktische Leben berücksichtigt, kommt man, wie gesagt worden ist, auf die Forderung der unbedingten Mittheilung des Bewußtseins, weil die Theorie selbst dem Bewußtsein angehört und für die Verbreitung des Bewußtseins Partei nimmt, sobald sie nur ihre eigenen Interessen bedenkt. Daher haben die Philosophen, welche der Theorie mehr zugethan waren als dem praktischen Leben, mit einem Eifer der schrankenlosen Mittheilung jeder Art des

Bewußtseins das Wort geredet, welcher mit dem praktischen Leben in einem grellen Widerspruch stand. Sie spielten die Rolle der strengen Moralisten, welche überall da hervortreten, wo einseitige Grundsätze rücksichtslos, d. h. in ihrer vollen Einseitigkeit durchgeführt werden sollen. Weder an schönen noch an häßlichen Namen hat es gefehlt zur Vertheidigung und zum Angriff. Auf die Wissenschaft und ihre Lehre wurde dabei vorzugsweise gesehn, und wer Beschränkungen der Mittheilung für nöthig hielt, wurde beschuldigt, daß er die Lehrfreiheit angriffe, ja als ein Feind der Gewissensfreiheit wurde er angesehn, weil sie nicht ohne unbedingte Freiheit der Lehre und der Mittheilung bestehen könnte. Es ist schwer zu sagen, ob der Irrthum, daß Denken nicht ohne Reden sein könnte, mehr zu diesen Uebertreibungen beigetragen hat, oder ob er mehr von ihnen unterstützt worden ist. Genug man hat die Wahrheit der Rede für eine ebenso heilige Sache gehalten, wie die Wahrheit des Gedankens. Jede Umgehung der Wahrheit in der Rede, jede Abschwächung derselben ist verdammt worden; folgerichtig würde man auch jede Verstärkung derselben nicht milder zu beurtheilen haben. Und doch dürfte eine solche Verstärkung darin liegen, wenn man die Gegner beschuldigt hat, daß sie die Nothlüge vertheidigten. Um diesen Begriff der Nothlüge hat sich der Streit gewöhnlich zusammengedrängt. Es ist nicht schwer zu zeigen, daß dieser Scheinbegriff einen Widerspruch im Beisatze enthält. Denn Lüge soll etwas Schimpfliches bezeichnen; Noth aber ist nichts Schimpfliches. Wenn Fälle eintreten sollten, in welchen die Noth zwingt die Wahrheit zu verbergen, so würde in ihnen der Schimpf der Lüge durch die Noth ausgelöscht werden; die Vertheidiger der Nothlüge würden sich also nur in einen Widerspruch mit sich selbst verwickeln. Aber durch solche Kraftworte, welche einen Schimpf in sich schließen, läßt sich auch der wissenschaftliche Streit nicht beseitigen. Die Frage bleibt zurück, ob solche Fälle der Noth eintreten können, in welchen wir die Aussage der Wahrheit versagen sollen. Verbergende Zeichen werden alsdann immer an die Stelle der wahren Aussage treten, wenn sie auch nicht in Worten bestehen sollten, weil ohne Zeichen seines Innern der Mensch nicht bleiben kann; die Unwahrheit wird an die Stelle der Wahrheit gesetzt; nur in den leichtern Fällen kann man sich dabei der Worte enthalten; es frägt sich aber, ob die ablehnenden Zeichen, welche in Irrthum oder in Zweifel lassen, wenn man die Wahrheit weiß, den Vorwurf der Lüge verdienen, ob es nicht sogar erlaubt oder geboten ist in Zweifel und Irrthum durch That und Wort zu bestärken, wenn wir von der Kenntniß der Wahrheit ihren Misbrauch zu fürchten haben. Wie über andere Collisionsfälle kann hierüber nur das Gewissen eine

persönliche Entscheidung geben (198 Anm. 2.). Von der Strenge der allgemeinen Regeln einer Moral, welche jede Abweichung von der unverhüllten Aussage der Wahrheit verdammt, ist die Lösung dieser Collisionsfälle nicht zu erwarten. Einigermaßen würde sie sich rechtfertigen lassen, wenn es in unsern Aussagen nur um allgemeine Lehren sich handelte. In ihnen, sofern sie das praktische Leben nicht stören, kann man volle Lehrfreiheit gestatten; wir werden auf diesen Punkt zurückkommen, wenn wir das Verhältniß der Wissenschaft zum State untersuchen. In der Wissenschaft, wie schon bemerkt worden, ist der reinste Ausdruck der Wahrheit, die vollkommenste Mittheilung möglich. Was da zur Entscheidung gebracht worden, soll als Gemeingut durch Wort, Schrift und Druck verbreitet werden; der allgemeinen Bildung sollen wir es nicht vorenthalten. Geheimnißkrämerei in den Wissenschaften ist gegen die Pflicht des wissenschaftlichen Mannes. Und doch gilt auch in diesem Gebiete die Pflicht der Vorsicht. Was wir der allgemeinen Mittheilung schuldig sind, darf nicht auf die Mittheilung im Besondern übertragen werden; zum Kreise der minder Gebildeten haben wir anders zu reden, als zum Kreise der wissenschaftlichen Männer, ohne daß wir den Vorwurf der Zweizüngigkeit zu besorgen hätten. Vor allen Dingen aber sollen wir nicht glauben, daß wir alle Meinungen, welche wir für richtig halten, zu Markte zu bringen hätten. Sie bedürfen einer reifen Prüfung, ehe wir uns dafür entscheiden können, daß sie der Prüfung der Wissenschaftlichen vorgelegt zu werden verdienen, weil sie ihre Forschungen nicht stören, sondern fördern werden. Was wir beweisen können, dürfen wir mit Zuversicht zu allgemeiner Kunde bringen; wo wir aber nur Vermuthungen haben, da müssen wir Rücksichten nehmen auf die Empfänglichkeit, auf den kritischen Blick derer, welche auf uns hören. Wenn wir nun diesen weitesten Umfang der Mittheilbarkeit unseres Bewußtseins auf alle Zweige desselben übertragen wollten, so würden wir zum Irrthum geführt werden. Eine viel größere Zurückhaltung fordert das persönliche Bewußtsein; darauf weist schon die Zurückhaltung in der Mittheilung der Meinungen hin, welche von der Persönlichkeit noch nicht zur allgemeingültigen Einsicht sich erhoben haben. Jeder einzelne Mensch hat seine persönlichen Geheimnisse; jeder Kreis der Menschen die seinen; das Recht und die Pflicht neugierige Blicke von ihnen abzuwenden kommt jeder sittlichen Gemeinschaft zu. Ueber Geheimnißkrämerei würden wir uns nur zu beschweren haben, wenn eine zu weite Ausdehnung dem Geheimniß gegeben würde; denn schließlich soll alles offenbar werden und auf diesen Schluß sollen wir auch jetzt schon hinarbeiten. Daher möchte der Mensch auch seine Gefühle geltend machen in der Gesellschaft der

Menschen; da er sie aber nicht so offen und unmittelbar mittheilen kann wie seine Gedanken, sieht er zu einer mittelbaren und verhüllten Mittheilung sich genöthigt. Um so mannigfaltiger werden die Hüllen, welche hierbei zur Anwendung kommen müssen, je weiter der Kreis der Mittheilung sich öffnet. Das sehen wir an den offenkundigen Mittheilungen des Gemüths in der schönen Kunst und der Religion. Im größten Unrecht würden wir sein, wollten wir sie nach dem Maßstabe messen, welcher an die offene Mittheilung der Wahrheit in der Wissenschaft angelegt werden darf. Von den Dichtern hat man gesagt, sie lögen; und gewiß nicht in der Noth, vielmehr zu ihrem und zu Anderer Vergnügen. Wer das sittliche Leben begreifen will, muß auch Scherz verstehen. Künstler und Dichter müßten die verworfensten Menschen sein, wenn immer die Wahrheit gesagt oder gezeigt werden müßte, ohne Verhüllung, ohne Umschweife, soweit man sie weiß, in directem Ausdrucke. Wer weiß, wie tief das ästhetische Leben in unsern geselligen Verkehr eindringt, wie der Geschmack am Schönen unsere Sitten beherscht, der wird in unserm täglichen Leben die Lügen der Dichter wiederfinden, in welchen Scherz und Ernst kaum unterscheidbar sich mischen. Die strengen Moralisten, welche überall die nackte Wahrheit gesagt wissen wollen, werden diese höflichen Sitten der Heuchelei beschuldigen müssen; auf sie selbst aber fällt dieser Vorwurf zurück; die Mine, welche sie sich geben, als könnten sie die Wahrheit rücksichtslos überall sagen, ist die ärgste Heuchelei. Wir wollen billig sein. Die ästhetischen Sitten, welche uns beherschen, Anstand, Mäßigung, Harmonie und Frieden in unsere Aeußerungen, in unsere Geselligkeit bringen, sie geben auch oft nur den Anschein von allem diesen; in ihnen findet die Heuchelei eine bequeme Maske; unmerklich, fast wider Willen werden wir verlockt unter schmeichlerischen Worten unsere Gedanken mehr zu verbergen, als sie offen auszusprechen. Man wird es erklärlich finden, wenn dagegen die Wahrheitsliebe sich empört, wenn sie die Grenzen zwischen Scherz und Ernst deutlicher gezogen wissen will. Aber die strengen Sittenrichter sollen auch nicht die Wahrheitsliebe unbedingt uns gebieten; sie liebt nur das Abstracte; die Liebe der concreten Menschen hat vor ihr den Vorzug. In Scherz und in Ernst sollen wir sie pflegen, die Wahrheit den Menschen nahe legen nicht eben in der Form, in welcher wir sie wissen, sondern in der Weise, in welcher sie auf sie einzugehn geneigt sind. Die strengen Wahrheitsfreunde haben auch die Accommodation verdammt. Man würde sich der Sprache nicht bedienen können, wenn man sich ihren Gewohnheiten nicht anbequemte. Nur darüber kann die Frage sein, wie weit sie gehen dürfe. In der geselligen Kunst, in den Werken der schönen Kunst hat sie

den weitesten Spielraum; da sucht jeder die Andern erst zu gewinnen, ehe er sie belehrt. Mit dem praktischen Leben steht nun auch diese gewinnende, schmeichelnde Kunst in engster Berührung. Auf den Grenzen zwischen den Spielen des Scherzes und dem Ernst der Arbeit bewegt sie sich. Die Liebe zur Wahrheit allein kann über das Richtige hier nicht entscheiden. Die Vertheilung der Arbeiten und der Nutzen, welchen sie bringen soll, muß sich ihre Rechte vorbehalten. Nicht immer wird man behaupten können, daß die Wahrheit zu sagen das Nützlichste, das Zweckmäßigste sei. Jeder ist an seinen Beruf zu weisen; wo er wissen will, was gegenwärtig nicht seines Berufs ist, darf man ihn zurückweisen. Dies soll mit Schonung geschehn; unbedingte Zurückweisung würde die Wißbegier nur reizen, den Frieden stören, das Uebel ärger machen. Die Wahrheit sollen wir suchen; aber nicht in jeder Lage jede Wahrheit, weil wir nicht jeder Zeit alles zu fassen, es in seiner vollen Bedeutung zu würdigen in Stande sind. Daher wird uns vieles mit Recht verborgen, mit Kunst verhüllt, damit es unsere Leidenschaft nicht wecke; die menschliche Schwachheit soll geschont werden. Wie den Dichtern, mit demselben Rechte wird den Aerzten nachgesagt, daß sie lögen. Sie dürfen nicht bloß nicht sagen, was sie fürchten; den unwillkürlichen Ausdruck ihrer Furcht sollen sie willkürlich beherschen; sie dürfen ihn mit Thaten und mit Worten verhehlen; sie haben ein Recht die Wahrheit wissentlich zu verbergen und auf andere, der Wahrheit entgegengesetzte Gedanken zu leiten. Wie viel andere Beispiele ähnlicher Art könnten wir anführen. Mit der Kunst des geselligen Lebens und den praktischen Rücksichten stehen nun auch, wie wir sahen, die Aeußerungen des religiösen Gemüths in engster Verbindung. In vertrauten Kreisen werden sie offner sein können als im öffentlichen Leben; aber auch in ihnen läßt die innerste Gesinnnung, die tiefste Anregung des Gemüths nicht geradezu sich aussprechen. Kein Wort, keine Erscheinung reicht bis in diese Tiefe hinein. Wie viel weniger ist dies möglich im öffentlichen Gottesdienst. Anbequemung an die Fassungskraft der Hörenden ist ohne Zweifel geboten, schon weil die Religion eine Moral des Volkes, wenn auch dies nicht allein, darbieten soll. Wie sind da die Gemüther zu schonen. Wenn die gesellige Kunst der stillschweigenden Uebereinkunft sich fügen muß, so kann die öffentliche Verwaltung religiöser Gebräuche noch weniger den conventionellen Regeln sich entziehn. Man hat ihr das als Heuchelei ausgelegt, mit Unrecht. Der wissenschaftlich Gebildete wird doch keinen andern Zugang zum Verständniß der Laien finden als durch ihren Vorstellungskreis; zu ihm wird er sich herablassen müssen, wenn er ihr Gemüth bewegen will. In einem ähnlichen Verhältnisse

steht der Seelsorger seinen Pflegbefohlenen gegenüber, wie der Arzt seinen Kranken; er will nicht allein belehren, sondern auch bessern; er wird auch ähnliche Mittel wie der Arzt gebrauchen dürfen, nach der Gemüthsstimmung der Einzelnen, nach der allgemeinen Bildungsstufe seiner Hörer sich zu richten haben. Daher sind auch die Lehrweisen, welche an die Religion sich angeschlossen haben, zu allen Zeiten verschieden gewesen und wir haben aus diesem Grunde auch denen, welche in der religiösen Erbauung allzu eifrig auf die Bewahrung der alten Ueberlieferung dringen, zu Gemüthe zu führen, daß Zeiten und Sitten sich ändern und vieles als veraltet und anstößig erscheinen lassen, was frühern Bildungsstufen zur Erbauung gereichte. In den Aeußerungen des religiösen Lebens, welche nicht eben auf Belehrung, sondern auf Besserung ausgehn, für die Religion zu gewinnen und den Frieden herzustellen suchen, wird eine sehr weite Anbequemung gestattet sein, welche sogar auf Irrthümer eingehn kann, wie bei Seelenkranken, weil Irrthümer Funken der Wahrheit in sich tragen und zu einer Flamme der Wahrheit sich erwecken lassen. Wenden wir uns nun zum Allgemeinen zurück, so werden wir dem unbedingten Dringen auf Mittheilung zuerst die Nothwendigkeit entgegensetzen müssen das Geheimniß zu bewahren. Wie weit erstreckt sich diese Pflicht. Das religiöse und das politische Geheimniß liegen in ihrem Bereich; die Familie hat ihre Geheimnisse und jeder Kreis vertrauter Personen hat die seinen. Der Kunst der Rede hat man mit vollem Rechte die ebenso schwierige Kunst des Schweigens zur Seite gesetzt. Verschwiegenheit ist eine Tugend. Für die Kunst der Rede hat man die Schrift erfunden. Sie dient der weitesten Veröffentlichung jeder Art des Bewußtseins. Wir würden aber unter vielen andern zwei große Beispiele anführen können, welche für ihre Reformen des sittlichen Lebens ihrer sich nicht haben bedienen wollen. Vom Individuellen aus beginnt die Reform; in der weitesten Veröffentlichung muß von dem Individuellen zu viel geopfert werden, als daß nicht die Gefahr schrecken sollte, sie dürfte durch zu weite Verbreitung im Mittelpunkte ihrer Kraft geschwächt werden. Sicherer ist es von kleinern Kreisen aus die Besserung allmälig sich verbreiten zu lassen. Das Gute soll zwar niemanden entzogen werden, aber zunächst ist es Eigenthum und im Bewußtsein Geheimniß. Auch die Wahrheit kommt nur im Entschluß des individuellen Willens zur Erkenntniß. Wir müssen sie eine Zeit lang in uns hegen, daß sie in uns sich befestige; dann erst können wir sie mittheilen; aber zwei- und dreimal sollen wir überlegen, ob sie zur Reife der Mittheilung gelangt ist, ehe wir sie allen mittheilen, auch denen, deren Empfänglichkeit für sie wir nicht geprüft haben. Zu einer jeden

Mittheilung der im Bewußtsein erworbenen Güter ist ein neuer Entschluß nöthig, der seine sittlichen Beweggründe haben soll. Die Mittheilung greift in die anbildende Thätigkeit ein, ihre Beweggründe müssen von dieser entnommen werden; daher gehört ein besonderer Beruf zu ihr; in verschiedenen Kreisen wird er in verschiedener Weise auftreten, in der großen Gesellschaft der Menschen aber an die Vertheilung der Arbeiten, welche ihre Ordnung begründet, sich anschließen. Je mehr sie fortgeschritten ist, um so stärker haben sich auch die Berufsarten abgesondert, welche der öffentlichen Mittheilung gewidmet sind, die Berufsarten des öffentlichen Lehrers, des Schriftstellers, des Künstlers, des Kirchendieners. Der Arbeiter in solchen Berufsarten darf nun auch seinen Lohn fordern. Frühere Culturstufen haben es für schimpflich gehalten, wenn die Güter des Bewußtseins als Gemeingüter zu Gegenständen des Handels herabgewürdigt würden. In unsern Zeiten ist die Sitte dafür; wir können darin nur einen Fortschritt sehen, welcher aus der weitern Entwicklung in der Vertheilung der Arbeiten sich ergeben hat. Hieraus leitet sich auch der Begriff des geistigen, literarischen und artistischen Eigenthums ab. Noch andere Fragen schließen sich hieran an, welche derselben Collision der anbildenden und der abbildenden Thätigkeit, des Eigenthums und des Gemeinguts angehören, über die Geheimnisse der Fabriken, das Patentwesen u. s. w. Auf der einen Seite fordert das abgeschlossene Eigenthum des Erwerbs, auf der andern Seite das freie Gemeingut des Bewußtseins sein Recht. Wenn man Geheimnisse des Stats zugestehen muß, deren Veröffentlichung gegen Nebenbuhler und Feinde Statsverrath sein würde, so wird es auch Geheimnisse kleinerer Wirkungskreise geben, welche nicht verrathen werden dürfen. Es gehört aber alles dies dem offenen oder dem geheimen Kriege an, in welchem wir leben; die schwierige Frage, wie weit dieser Krieg und sein Recht reicht, ist dabei nicht zu umgehn. Ihn zu beschränken und die Handhabung seiner Rechte zu mildern, darauf hat die Mittheilung des Bewußtseins, die Verständigung unter den Menschen ihre Absicht gerichtet. Der Krieg soll nur geführt werden um den ewigen Frieden schließen zu können. Dem offenen und dem geheimen Kriege geht auch ein geheimer und offener Friede zur Seite. Die Mittheilung des Bewußtseins aber soll ihn nähren. Hierauf geht unsere Regel aus, welche alle Weisen der Mittheilung von dem Ermessen abhängig macht, wie die unter einander streitenden Interessen der Menschen durch gegenseitige Verständigung mit einander in Einklang gesetzt werden können.

250. Die Mittheilung des Bewußtseins geht auf eine Gütergemeinschaft ohne Schranken aus. Dies giebt nach der gewöhnlichen Meinung und im gewöhnlichen Ausdruck den geistigen Gütern den Vorzug vor den äußern, materiellen Gütern. Auf das deutlichste weisen jene auf das höchste Gut hin. Der Streit über das Eigenthum kann bei ihnen nicht aufkommen, da jeder sie in vollem Maße sich aneignen kann ohne durch den Besitz der Andern in seinem Besitz geschmälert zu werden. Auf die Verständigung unter allen Menschen und den Frieden in der ganzen sittlichen Gesellschaft geht die Mittheilung dieser Güter aus. Nur im Bewußtsein stellt sich der ganze Ertrag des sittlichen Lebens uns dar, nicht allein wie er war und ist, sondern auch wie er werden soll in der Verwirklichung des Ideals. Die Wissenschaft entwirft uns den Begriff des höchsten Guts, welcher alle Zwecke der Vernunft umfaßt; die schöne Kunst schildert uns die Ideale, welche alle Wünsche des vernünftigen Lebens befriedigen sollen; die Religion verheißt uns den Frieden Gottes, welcher alle Welt beherscht, alles in Einklang setzt und alle Sehnsucht beruhigt; das eigenthümliche Bewußtsein in seiner äußersten Vertiefung verspricht auch die Vereinigung aller besondern Interessen in dem unbeschränkten Gemeingut. Neben solchen Aussichten und Verheißungen, welche die Güter des Bewußtseins eröffnen, werden die Güter der Macht nicht leicht ihren selbständigen Werth behaupten können. Es ist daher zu befürchten, daß man sie nur als Mittel gelten lassen werde (217 Anm.). Gegen das höchste Gut freilich ist alles Mittel; dies gilt aber ebenso sehr von allen Arten des Bewußtseins wie von allen Arten der Macht. Beide fordern vom höchsten Gut ihren Antheil und weihen ihm ihre Dienste. Nur durch die Mittheilung können die Güter des Bewußtseins zur Reife kommen; vergeblich würde man sie in innerer Beschaulichkeit zu gewinnen suchen; es ist eben die mikrokosmische Natur des vernünftigen Wesens, was uns die Aussicht auf sie eröffnet, und das Bewußtsein der Welt erwächst uns nur in gegenseitiger Mittheilung des Aeußern und des Innern; die Mittheilung aber verlangt nicht allein die anbildende Thätigkeit als Mittel, son-

dern setzt sie nicht weniger als Zweck; denn sie betreibt die Macht über die Gesellschaft der Menschen, mit welchen sie uns verständigt und deren Arbeit sie für uns und zur Herstellung des Friedens in Anspruch nimmt. Der höchste Grad der Macht soll uns hierdurch zuwachsen, die Macht über die sittliche Ordnung der Welt, welcher die natürliche Ordnung zu Grunde liegt, die Macht über vernünftige Wesen, welche die Natur beherschen und ihren Willen unsern Zwecken leihen. Von dieser Seite stellt sich die anbildende Thätigkeit uns dar als unmittelbar auf die Erreichung des höchsten Guts ausgehend; die abbildende Thätigkeit leistet ihr nur Dienste zur Herstellung der sittlichen Ordnung. Das Bewußtsein, wie wir bemerkten, eröffnet uns das Ideal der Vernunft, aber seine Verwirklichung übernimmt es nicht; dieses Ideal würde ein leerer Gedanke bleiben, wenn es nicht erfüllt und durch die Wirksamkeit nach außen zur Ausführung gebracht würde; nur im Individuum wäre es vorhanden ohne Fruchtbarkeit des Erfolgs; wir müssen es zur allgemeinen Geltung und Wirksamkeit bringen durch die Mittheilung, welche die Gemüther der Menschen beherscht und die Ordnung der sittlichen Gesellschaft herstellt. Der anbildenden Thätigkeit würden wir nun den Vorrang zugestehn müssen, weil sie die Verwirklichung des Ideals schaffen soll, wenn sie nicht in diesen höchsten Erweisungen ihrer Macht auch beständig den Zwecken der abbildenden Thätigkeit diente. Die Mittheilung, welche Macht schaffen soll über die sittliche und natürliche Welt, weckt doch nur Bewußtsein, im empfangenden Individuum nicht bloß als Mittel für die Macht des Mittheilenden, sondern als Gemeingut; ebenso im mittheilenden Individuum, denn kein Lehren ist ohne Lernen, und zuletzt, wenn die Macht gewonnen worden, das Ideal ausgeführt ist, lernt es erst recht die volle Wahrheit; das Ideal vergegenwärtigt sich ihm vollkommen erst in Besitz seiner Wirklichkeit. Genug wir werden darauf zurückgeführt, daß der Begriff des höchsten Guts nur in der Vereinignng der Güter des Bewußtseins und der Macht von uns erblickt werden kann. Die Art aber, wie eine solche gewonnen werden soll, durch die Mittheilung des Bewußtseins, verweist uns auf die Verthei-

lung der Arbeiten und der Güter. Auf dem Wege zum höchsten Gut müssen wir durch sie hindurchgehn. Durch die Mittheilung des Bewußtseins soll die Ordnung der sittlichen Gesellschaft hergestellt werden; sie ist ohne Gliederung der Geschäfte undenkbar. Wie das ganze sittliche Leben an die Anlagen und Vorbereitungen der Natur sich anschließt, so finden wir es auch hier. Articulation und Concentration geben das organische Leben ab (156); der Articulation im physischen Leben entspricht die Gliederung der sittlichen Gesellschaft, der Concentration das Gesammtbewußtsein, welches die Glieder zusammenhält; denn die allgemeine Bildung der Gesellschaft in Erkenntniß und Gemüth muß die sittliche Gesellschaft in ihrem Bestehn und ihren Fortschritten in Einigkeit halten. Die Individuen, welche die Natur zum Leben geweckt hat, ordnen sich nun in der sittlichen Ordnung dem Ganzen als Glieder unter; sie dienen zur Grundlage für die Articulation des ganzen sittlichen Reiches, welches zu einer Einheit zusammenwachsen soll, als wenn es ein Individuum wäre; in jedem einzelnen vernünftigen Wesen aber soll sich das Bestreben finden das Bewußtsein des sittlichen Reiches in sich zu concentriren. Doch nur auf dem Wege zur Herstellung der sittlichen Einheit sind wir; noch müssen alle Glieder derselben zu ihrer Verwirklichung ihre Dienste leisten; die Concentration ist nicht vollendet. Hierbei werden auch, wie im Reiche der organischen Natur, beziehungsweise edlere und unedlere Glieder sich herausstellen. In den verschiedenen Berufsarten, welche zu Ständen des sittlichen Reiches sich ausbilden, zeigt sich ein solcher Unterschied. Wir haben uns jedoch davor zu hüten, daß nicht die Meinung sich einmische, als könnte durch ihn dem einen Individuum vor dem andern ein bleibender Vorzug oder Nachtheil erwachsen. Dies wird durch die Verschiedenheit der Geschäfte vermieden, deren Werth unter einander sich ausgleicht, weil alle für die sittliche Gesellschaft unentbehrlich sind. Der gleiche Rang der Stände soll in ihr sich herstellen durch ihre Theilnahme am Gesammtbewußtsein, welches allen in gleichem Grade durch die allgemeine Mittheilung offen steht. Das Bewußtsein des Gemeinwohls, an welchem alle Glieder der sitt-

lichen Gesellschaft ihren vollen Theil haben, weist auf das höchste Gut an, welches als Gemeingut allen in gleicher Weise zukommen soll. Das ist der Vorzug, dessen die Güter des Bewußtseins vor den Gütern der Macht sich rühmen können, daß sie das Ideal der Vernunft uns vor Augen stellen und die Muße gestatten, welche einen Vorgeschmack seines Genusses gewährt. Indessen haben wir noch immer an seiner Verwirklichung zu arbeiten und das Gemeinwohl in der Ordnung der sittlichen Gesellschaft herzustellen. Wollen wir es uns zum Bewußtsein bringen, so dürfen wir die besondern Stoffe in der Gliederung dieser Gesellschaft nicht außer Augen verlieren. Dabei ist einzugehn auf die Naturbedingungen, von welchen das sittliche Leben der Menschen ausgeht. Nachdem wir daher die Aufgaben, welche dasselbe im Allgemeinen zu lösen hat, betrachtet haben, wendet sich unsere Untersuchung den besondern Verhältnissen zu, unter welchen sie im allmäligen, geschichtlichen Fortgange zur Lösung zu bringen sind.

Ehe wir in die Untersuchung der sittlichen Gesellschaftsordnung und ihrer Geschichte eingehn, müssen wir einem Vorurtheile über ihre Bedeutung begegnen. In ihr stellt sich eine Fortsetzung der Rangordnung ein, welche von der Natur eingeleitet worden ist. Im Reiche der organischen Natur haben wir verschiedene Grade der Arten, Gattungen und Classen kennen gelernt; auch in jedem Organismus müssen edlere und unedlere Glieder unterschieden werden; wir haben edlere und unedlere Sinneswerkzeuge kennen gelernt und zuletzt stellt sich der Articulation die Concentration entgegen um den höchsten Rang in Anspruch zu nehmen. Dies setzt sich im sittlichen Reiche fort, indem in derselben Menschenart Unterschiede der höhern und der niedern Stände sich geltend machen, in diesen Ständen aber zuletzt auch das persönliche Verdienst sich erhebt und einen höhern Rang in Anspruch nimmt, weil es dem Ganzen werthvollere Dienste leistet als andere Glieder. Selbst die Geschichte der Cultur macht diese Unterschiede; denn nur die hervorragenden Häupter, welche die Fortschritte der Civilisation geleitet haben, überschüttet sie mit Ruhm, an der Menge, welche sich leiten läßt, geht sie stillschweigend vorüber. Auch in diesem Gebiete, sehen wir, fällt der Centralisation der höhere Rang vor der Articulation zu; die Häupter leiten, indem sie den dienenden Kräften einen Mittelpunkt für die gemeinsame

Wirksamkeit schaffen; die höhern edlern Stände haben ihren Vorrang durch ihre Herrschaft über viele Glieder des Gemeinwesens. Sehen wir uns nun weiter in der Geschichte der Cultur um, so findet sich, daß der Unterschied der höhern und der niedern Stände früher viel größer gewesen ist als jetzt. Im Alterthum war die Ungleichheit der Stände am größten. Ohne Sklaven hielt man die Freiheit des politischen Lebens für unmöglich; der Stand der Arbeiter galt für ein unedles Glied im Gemeinwesen; die Kinder waren Eigenthum des Hausvaters; das Weib hatte eine niedere Schätzung als der Mann und wurde in der Unterthänigkeit gehalten. Diese Vorurtheile hatten ihren Hauptgrund darin, daß man die Stände der Menschen vorzugsweise nach ihrem Werth für das politische Leben schätzte. Sie sind allmälig überwunden worden, nachdem allgemeinere Gesichtspunkte für die Schätzung der Gesellschaftsglieder sich geltend gemacht haben. Seitdem die Kirche neben den Stat getreten ist, hat die politische Werthschätzung der Menschen in ihrer Ausschließlichkeit sich nicht behaupten können; der geistliche Stand mußte zu den höhern Ständen gezählt werden. Andere Stände sind gefolgt und haben zu den höhern Ständen sich emporgeschwungen; so der Stand der Gelehrten, der ästhetischen Künstler, der Handelsstand, welcher den Weltmarkt beherscht. Weder Stat noch Kirche allein verleihen die Ehre; der höhere Stand fällt nicht mehr einer besondern Berufsart zu, weder dem Kriegerstande, noch dem Stande der Statsbeamten oder der Kirchendiener; mit gleichem Range stellen sich ihnen zur Seite alle die übrigen Stände, welche sich rühmen können der Culturstufe ihrer Zeit mächtig zu sein; der höhere Stand wird weniger durch die Geburt oder durch die gegebenen Verhältnisse der Gesellschaftsordnung verliehen, mehr durch das persönliche Verdienst erworben. Mit der zunehmenden Vertheilung der Berufsarten ist auch der Kreis der Ehren gewachsen und der höhere Rang hat sich vertheilt; jeder Stand darf seine Standesehre vertheidigen; für das gemeine Beste ist er unentbehrlich; in jedem Stande aber hat der in Wahrheit die meiste Ehre in Anspruch zu nehmen, welcher durch sein persönliches Verdienst am meisten seinen Pflichten entspricht; wenn sie auch scheinbar einer Person durch Geburt oder zufällige Verhältnisse zufällt, kann sie doch nur durch Verdienst behauptet oder gemehrt werden; die Geschichte wird nicht nach zufälligem Ansehn der Person über Ehre und Schande richten. Der Gang der Geschichte, welcher die Ueberbleibsel des Kastenwesens mehr und mehr entfernt hat, verwirft den Unterschied zwischen höhern und niedern Ständen. An seine Stelle hat man gebildete und ungebildete Stände setzen wollen. Der Ar-

beiter aber, der Landbauer, der Handwerker, kann in demselben Grade wahre, sittliche Bildung erringen, wie der Gelehrte, der Künstler, der Statsmann, der Geistliche. Nur so viel darf zugegeben werden, daß in manchen Berufsarten es schwerer, in andern leichter ist die Bildung zu gewinnen, welche der Culturstufe der Zeit gewachsen ist und vermittelst der Concentration des Bewußtseins gestattet einen Mittelpunct des sittlichen Gemeinwesens abzugeben. Unsere Betrachtungen führen nur dazu, daß keiner Berufsart der Vorzug eines höhern Standes zufällt, schließen aber nicht aus, daß in den verschiedenen Berufsarten concentrirende Mittelpunkte sich bilden, welche in der Leitung der Berufsarbeiten und ihrer Beziehung zur sittlichen Gesellschaftordnung eine höhere Stelle einnehmen. Das letztere wird nicht ausbleiben, solange nicht alles gleich steht, sondern das öffentliche Leben der Leitung solcher Mittelpunkte bedarf. Aber das öffentliche Leben ist nicht das ganze sittliche Leben. In jenem bilden sich Unterschiede des Standpunktes, in diesem stehen sich alle Menschen gleich, solange nicht persönlicher Werth einen Unterschied abgiebt. Der höhere Stand würde der sein, welcher herscht, der niedere der, welcher dient. Aber auch der Fürst soll dienen; er ist der erste Diener nicht sowohl, wie man gesagt hat, des Stats als des Volkes; auch der Klerus ist ein Diener nicht sowohl der Kirche als der Gemeinde. Genug ein jeder Beruf führt seine Dienstbarkeit mit sich. Der höhere Rang hat nur die Bedeutung eines hervorragenden Mittels, welches dem Dienste des öffentlichen Lebens geweiht ist, und die Gesellschaftsordnung, welche die Rangordnung herbeigeführt hat, kann auch keine andere Bedeutung in Anspruch nehmen. Sie soll dem Heil der Individuen dienen und hat daher jedes Individuum als ihren Zweck und als das Höchste zu schätzen. Darauf weisen die Organe des sittlichen wie die Organe des physischen Lebens hin. Die concentrirenden Mächte, welche für das öffentliche Leben sich ausbilden, haben den Unterschied der höhern von den niedern Ständen herbeigeführt; er muß aber der Bemerkung weichen, daß in allen Berufsarten solche concentrirende Mächte sich bilden sollen, wenn kein Stand ohne Antheil bleiben soll am gemeinen Besten und dasselbe mit Bewußtsein zu betreiben den Beruf hat. In allen Berufsarten zeigen sich wieder Individuen von höherm und von niederm Stande, aber um so höher steht ein jeder, je mehr er der Menge dient; die Kleinsten werden die Größten sein. Dazu gehört aber, daß jede Berufsart, nicht allein ihrem besondern Fache dient, sondern den Ueberblick über das ganze

sittliche Leben gestattet. Daher ist es vornehmlich die Tiefe des religiösen Bewußtseins gewesen, was die Ungleichheit der Stände geebnet hat. Vor Gott sind alle Menschen gleich; vor seinem Gesetze gilt kein Ansehn des Standes; jeder wird nur nach dem Werthe geschätzt, welcher seinem Leben zukommt.

Drittes Kapitel.

Die sittlichen Güter in der Geschichte der menschlichen Gesellschaft.

251. Wir haben in unsern bisherigen Untersuchungen den anthropologischen Standpunkt so viel als möglich uns fern gehalten um die Forderungen der Vernunft ohne die Rücksicht auf die Schwächen des Menschen zur Geltung zu bringen. Nur nebenbei hat er sich aufgedrungen und für die Anwendung dieser Forderungen auf die Wirklichkeit, wie sie in der Erfahrung vorliegt, ist er unumgänglich, weil nur der Mensch das Beispiel des sittlichen Lebens uns bietet. Diesem Zuge die philosophischen Lehren auf die Erfahrung anzuwenden dürfen wir auch nicht widerstreben. Der Reinheit der idealen Forderungen und der philosophischen Gedanken soll ihre Anwendbarkeit auf das Wirkliche und auf die Gesammtheit des concreten Lebens, soll ihr Zusammenhang mit der Erfahrung nicht geopfert werden. In der Betrachtung des sittlichen Lebens auf die menschlichen Schwächen Rücksicht zu nehmen, davon kann uns keine Verweisung auf die unbedingte Heiligkeit des Sittengebots entbinden. Die Schilderungen des Ideals des Guten würden müßig stehen, wenn sie nicht im Menschen, wie schwach er sein mag, einen natürlichen Haltpunkt, eine Anlage und einen Trieb zum Guten vorfänden, welche der Entwicklung bedürftig, aber auch fähig sind. Das Ideal wäre nichts, wenn es nicht ein Zweck wäre; ein Zweck aber ist es nur dadurch, daß es in der Wirklichkeit im Werden ist, sich verwirklicht in den Subjecten des sittlichen Lebens, welche hierzu

mit den natürlichen Mitteln ausgerüstet sind. Von diesem Werden des Guten sind die Schwächen ebenso gewiß nicht abzuhalten, als auf ihm jede Hoffnung auf Stärke beruht. Nur im Menschen zeigt uns die Erfahrung die natürliche Ausrüstung zum sittlichen Leben; die Verwirklichung des Guten ist, soweit wir sie erblicken können, von den Naturbedingungen abhängig, unter welchen er auf der Erde lebt; in ihnen liegen die natürlichen Anknüpfungspunkte für das sittliche Leben, in ihnen auch die Hemmungen, unter welchen er das Gute sich erkämpfen soll; nur allmälig kann es ihm zuwachsen und nicht in gleichmäßigem Fortgange wird es von ihm erworben, sondern in periodischen Absätzen, welche aus dem Kampfe der Vernunft mit der Natur, aus natürlichen Verzögerungen in der Entwicklung des sittlichen Lebens, abgeleitet werden müssen. Nicht allein das persönliche Leben, sondern auch die allgemeine Entwicklung der Gesellschaftsordnung treffen sie, so daß ihre Geschichte in Perioden sich zerlegt (187). Aber weder aus physischen Gründen lassen alle solche Perioden sich ableiten, weil die Freiheit der Individuen sie herbeiführen muß, noch aus dem Ideale der Vernunft, weil ihre Naturbedingungen für das sittliche Leben etwas Zufälliges sind. Nur auf historischem Wege wird man ihnen beikommen können. Aus dem Eingreifen der Natur in das sittliche Leben geht das empirisch Gegebene und Ueberlieferte in der Geschichte der Sitten hervor, welches wir mit dem Namen des Positiven, des Hergebrachten und Bestehenden bezeichnen. Die Anwendung der ethischen Begriffe auf dasselbe muß sich darauf beschränken die Grade zu beurtheilen, in welcher es dem sittlichen Ideal sich nähert oder von ihm entfernt bleibt. Vom Standpunkte der absoluten Philosophie hat man das Positive der Geschichte zu construiren gesucht (40 Anm.), indem man die Perioden der Sittengeschichte aus dem Begriffe des höchsten Guts ableiten wollte als die nothwendigen Stufen, durch welche seine Verwirklichung hindurchgehen müßte. Dieser Aufgabe ist die philosophische Betrachtung der Geschichte nicht gewachsen, weil die Philosophie weder die Bedingungen der natürlichen Anknüpfungspunkte für das sittliche Leben in ihren Einzelheiten bis auf ihren letzten

Grund zurückführen kann, noch des Begriffs des höchsten Guts in seiner vollendeten Einheit mächtig ist, sondern ihn nur nach Maßgabe der verschiedenen Richtungen kennt, in welchen seine Verwirklichung betrieben wird. Was wir daher Philosophie der Geschichte nennen können, beschränkt sich auf die Aufstellung von Grundsätzen für die Beurtheilung der Culturperioden (210 Anm.). Sie sollen uns leiten in der Abschätzung dessen, was die verschiedenen Zeiten für die Verwirklichung der sittlichen Aufgabe geleistet haben. Hierbei haben wir zwei entgegengesetzte Ausschweifungen im Urtheil über das Bestehende und durch die Geschichte Begründete zu meiden. Die eine geht darauf aus alles in ihm für sittlich gerechtfertigt zu halten, weil es der gegenwärtigen Bildungsstufe entspreche; die andere ist geneigt alles in ihm einer vernichtenden Kritik zu unterwerfen, als wäre alles Positive nur eine Sache der Noth. Beide Richtungen verkennen die Mischung des Natürlichen und des Vernünftigen in allen Perioden des wirklichen Lebens; die erste will in ihnen nur ein Werk der Vernunft, die andere nur ein Werk der natürlichen Nothwendigkeit anerkennen. Die richtige Schätzung des Bestehenden wird auf die Unterscheidung ausgehn müssen dessen, wozu die Natur zwingt, und was unter den Beschränkungen der Natur die Vernunft zu leisten gewußt hat. In der Erfahrung treten uns bei ihrer Beurtheilung nach sittlichem Maßstabe Schwächen und Stärken des Menschen in gleicher Weise entgegen.

Dem anthropologischen Zuge hat unter allen philosophischen Wissenschaften am wenigsten die Ethik widerstehen können, weil ihr das Streben am nächsten lag ihre Grundsätze auch praktisch für das menschliche Leben zu machen. Dem kam entgegen, daß die Erfahrungen über dieses Leben nicht ohne sittliche Beurtheilung bleiben können. Man sah sich dringend eingeladen Erfahrung und Speculation in der Schätzung menschlicher Werke in Verbindung zu setzen. Wir wissen, daß eine solche in der wissenschaftlichen Meinung geschlossen werden soll, aber ohne Gefährdung der Wissenschaft auch nur geschlossen werden kann, wenn dadurch die methodische Entwicklung beider nicht gestört wird. Voreilige Versuche die Geschichte an die Philosophie oder die Philosophie an die Geschichte heranzuzwingen lagen in der Moral sehr nahe. Wir

haben sie schon bestritten in ihrer doppelten Gestalt entweder die Sittengeschichte philosophisch zu construiren oder die Geschichte zu einer Moral in Beispielen zu gebrauchen (211). Das Ungenügende der Sittenlehren, welche nur der Erfahrung oder nur den Forderungen der Vernunft folgen wollen, kann uns zeigen, daß wir darüber nicht aufgeben dürfen beide mit einander in Verbindung zu setzen. Die, welche nur der Erfahrung folgen wollten, meinten vom sittlichen Leben nicht mehr fordern zu dürfen, als die Natur des Menschen verstattete; denn Unmögliches zu gebieten ist unvernünftig. Wenn man aber die Menschen nach dem Maßstabe der bisherigen Erfahrung mißt, kommt man nur zu einer kleinlichen Moral. Wer von den Menschen nicht mehr hofft, als sie bisher geleistet haben, hat das Gute so gut wie aufgegeben. Voreilig hat man die Schwächen der bisherigen Uebung der menschlichen Vernunft überhaupt aufgebürdet und sie für unüberwindlich gehalten. Weil es bisher immer Krieg gab, werden die Menschen niemals zum Frieden gelangen. Die Selbstsucht hat immer geherscht und wird nicht aufhören zu herschen. Daraus ist die Moral des Egoismus, der geselligen Triebe und Neigungen hervorgegangen, welche wohl auch die Menschenliebe empfahl, aber im Menschen nur seine Schwächen zu lieben schien. Dagegen erhob sich Kant und machte die Speculation der reinen Vernunft geltend. Sein kategorischer Imperativ forderte die unbedingte Heiligkeit des sittlichen Willens. Aber mit den natürlichen Bedingungen des menschlichen Lebens war diese speculative Forderung nicht vereinbar; sie verdammte nur die gewöhnliche Uebung; wie der freie Wille in der Erfahrung, sich anbequemend an die Bedingungen und die Triebe der Natur, Raum gewinnen könne zur Verwirklichung seiner Zwecke, wußte sie nicht zu ermitteln. Die Erfahrung hält sich an die bisherigen Vorgänge; was über sie hinausgeht, kann sie nicht zeigen; die Speculation hält sich an den Zweck; über die Mittel bietet sie keine Entscheidung. Um diesen Gegensatz haben sich die Parteien unserer Zeit im öffentlichen Leben, in Stat und Kirche geschart, die Conservativen und die Fortschrittsmänner, wenn sie unbedingt das Bisherige erhalten oder unbedingt den Zweck wollen. Der Streit dieser Parteien ist so alt wie die Menschheit; nur grundsätzlich hat er sich jetzt entschiedener ausgesprochen als sonst und eben dadurch eine Schärfe erhalten, welche Besorgniß erregen, aber auch zur Verständigung führen kann. Von jeher hat sich die sittliche Entwicklung um den Streit zwischen der Anhänglichkeit an dem Ueberlieferten, durch die Erfahrung Erprobten und zwischen dem Streben nach dem Neuen, von der Vernunft Geforderten gedreht; aber in allen Menschen findet sich dieser Streit; es ist nur eine Fiction, wenn der eine

der einen, der andere der andern Richtung ganz und ausschließlich sich zuzählt, und ein Zeichen einer vorhandenen Krise in der sittlichen Ordnung, wenn die Spannung im Streit dieser Richtungen zu der Höhe gediehen ist, daß die Parteien von ihnen ihre Namen entlehnen. In ihren Constructionen der Geschichte hat die absolute Philosophie den Gegensatz dieser Richtungen zusammenzuzwingen gesucht; aber nur dazu ist sie gelangt im Lichte allgemeiner Grundsätze sie im schärfsten Gegensatz erscheinen zu lassen. Auf der einen Seite sah sie sich geneigt alles Bestehende zu billigen oder zu entschuldigen, weil sie möglichst bewahren wollte; auf der andern Seite meinte sie, alles Bestehende dürfe nur als etwas Vorläufiges betrachtet werden, weil sie der Vernunft ihr Recht über alles zu entscheiden nicht schmälern lassen wollte. Nach jener Seite zu ist sie zu der Behauptung gekommen, daß alles, was wirklich ist, auch vernünftig sei; nach dieser Seite zu hat sie alle bestehende Staten für Nothstaten, alle bestehende kirchliche Symbole für Nothsymbole erklärt, d. h. im Allgemeinen ausgesprochen, daß alle bisherige Ordnungen des sittlichen Lebens nur provisorische Einrichtungen wären. Es ist nicht nöthig in eine genauere Prüfung der Einzelheiten einzugehn um zu erkennen, daß beide Parteien in der Praxis nur durch übertriebene Anklagen ihrer Gegner ihr Leben fristen; sowie man in der Theorie ihre Grundsätze zur Entwicklung bringt, zeigen sie ihre Widersinnigkeit für die praktische Ausführung. Aber auch von der theoretischen Seite muß man sich überzeugen, daß weder die Aussagen der Erfahrung, noch die Forderungen der Vernunft in der Moral einseitig sich behaupten können. Wenn die Speculation ohne Rücksicht auf die Bedingungen der bestehenden Natur und der bisherigen Ordnungen in der menschlichen Gesellschaft die Forderungen der Vernunft, wie sie ihr erscheinen, durchsetzen und alles, was ihnen nicht entspricht, als vernunftwidrig beseitigen will, so bedenkt sie nicht, daß diese Forderungen selbst nur Ergebnisse der bisherigen Cultur sind. Der gesunde Menschenverstand und die Philosophie haben die bestehende Cultur zu vertheidigen, deren Früchte sie selbst sind. Wer in Eifer für den Fortschritt alles Bestehende für provisorisch erklärt und beseitigt wissen will, der spricht auch seinen Lehren das Urtheil, daß sie beseitigt werden sollen. Das Schlechte im Bestehenden sollen wir beseitigen, das Gute aber bewahren; dies ist nicht provisorisch und nicht Sache der Noth. Die gegenwärtige Culturstufe ist nicht bloß Mittel, sondern trägt zum Theil bleibende Güter in sich; das bezeugt ihr sittliches Urtheil, welches zu den Forderungen der Vernunft sich erhoben hat. Wenn dagegen in Eifer für das Bestehende die Erfahrung alles in der bisherigen Ordnung mit den Schwächen der menschlichen Natur entschuldigt und das

in ihr Erreichte für das allein Erreichbare hält, so legt sie das sittliche Urtheil lahm, welches in der Schätzung des Vorhandenen ohne Unterscheidung des Guten und des Bösen nicht bleiben kann. Dies ist die Klippe, an welcher die conservative Partei scheitert. Ihre Ethik verwandelt sich in eine Apologie der vorhandenen Culturstufe, die Philosophie aber kann sich das Recht nicht rauben lassen eine Kritik des Bestehenden zu unternehmen. In einer solchen haben wir die Natur und die Schwächen des Menschen zu beachten, damit wir nicht unerreichbare Forderungen an seine gegenwärtigen Leistungen stellen, dürfen aber auch in ihr dem Ideale der Vernunft nichts vergeben; denn die menschliche Natur bei allen ihren Schwächen hat doch nicht verhindern können, daß es im Menschen selbst sich herausgearbeitet hat um das Richteramt über Gutes und Böses zu übernehmen und das Motiv für das sittliche Leben abzugeben.

252. Die Aufgabe der Ethik in ihren besondern Untersuchungen würde sein uns die Gesellschaftsordnung darzustellen, in welcher die Menschen an der Verwirklichung des höchsten Guts, ihres Gemeinguts, zu arbeiten hätten. Die Gliederung der Arbeiten zu diesem Zweck ist aber noch im Werden und in dem beschränkten Kreise, in welchem die sittliche Ordnung der Welt von den Menschen hergestellt werden kann, wird sie auch immer nur ein Bruchstück bleiben und nur in Werden sein können. In die Naturordnung sich einfügend und dazu bestimmt diese niedere Ordnung zu einer höhern zu erheben, ist sie ein angefangenes Werk, in welchem die ausgebildeten Formen neben rohen Stoffen stehn. Diese müssen einer künftigen Zeit zur Verarbeitung überlassen werden und unterbrechen die gewonnene Ordnung störend, weil die allgemeine Wechselwirkung die rohe Natur nicht ohne Einfluß auf das sittliche Leben läßt. Hieraus fließen die Zufälligkeiten in der Zusammensetzung der sittlichen Gesellschaft, welche in die natürliche Ordnung sich hineinarbeiten will; als Zufälligkeiten haben wir sie zu betrachten, weil sie nicht aus der sittlichen Ordnung sich erklären lassen. Wo die Individuen von solchen Naturwirkungen gestört werden, sehen wir darin Störungen der sittlichen Ordnung, wie sie im Allgemeinen sich herstellen sollte, einen Bruch des Gesetzes, welchen die allgemeine Meinung verdammt. Daß solche Störungen sehr zahlreich vorkommen, kann uns doch nicht davon abschre-

chen das Gesetz aufrecht zu erhalten, beweist uns aber auch, daß es schwach ist gegen seine Widersacher. Es waffnet sich mit physischer Gewalt gegen das Verbrechen; es straft, kann aber den Bruch seiner Gebote nicht verhindern, noch weniger durch den physischen Zwang die sittliche Ordnung herstellen, welche nicht auf Zwang, sondern auf Freiheit beruht; die Macht des Gesetzes kann nur eine physische Ordnung bewirken. So finden wir die allgemeine sittliche Ordnung in einem Streite nicht allein mit den Individuen, sondern auch mit sich selbst, mit ihrer eignen Ohnmacht. Sie fordert das Gute, aber nur das gesetzliche Handeln würde das Aeußerste sein, was sie mit ihren Mitteln bewirken könnte. In diesem Streite finden wir überall alles, was die sittliche Ordnung in der Gesellschaft der Menschen vertritt, möge es weltliches oder göttliches Recht und Gesetz genannt werden. Es behauptet das Recht und Gesetz der Civilisation, der sittlichen Cultur zu sein. Die Rohheit, die Unsitte der uncivilisirten Stämme und Völker hat es zu bekämpfen; im Schoße der Völker, welche zu seinen Trägern sich aufwerfen, hat es seinen Frieden; innere und äußere Feinde wirft es mit Macht nieder; aber nur eine äußere Ordnung kann es herstellen im Widerspruch mit seinem eignen Willen, welcher nicht nur äußern Gehorsam, sondern gehorsame Gesinnung fordert. Auch diesem Vertreter der sittlichen Ordnung wird man nicht unbedingt vertrauen können; er vertritt nur das sittliche Bewußtsein der gegenwärtigen Culturstufe, wie es in den herschenden Völkern, den Leitern der Culturgeschichte, sich gebildet hat im allgemeinen Interesse, mit dem Interesse der Individuen aber und der übrigen Völker und Stämme der Menschen ist es nicht zum Frieden gelangt. Daher muß es auch andern sittlichen Bestrebungen Raum geben, kann die Naturbedingungen besonderer Verhältnisse nicht berücksichtigen, sondern nur ein abstractes Bild der sittlichen Ordnung als Gesetz aufstellen. Diesem Gesetze werden wir nun auch nicht zugestehen können, daß es in seinem Streite mit äußern und innern Feinden unbedingt Recht habe; es weist nur auf verschiedene Kreise der sittlichen Gesellschaft hin, deren Interessen noch nicht zur Ausgleichung gekommen sind.

So liegt eine noch mit sich uneinige Gesellschaftsordnung vor uns, deren Verbindung und deren Spaltung ihre Anknüpfungspunkte in der Natur hat. An diese gebunden bildet sie sich zugleich von oben nach unten und von unten nach oben. Nach oben zu besteht in der Menschheit von Natur ein unüberwindliches Princip der Einheit. Das Gesetz ihrer Art hält sie zusammen und fordert auch für das sittliche Leben dasselbe Gesetz für alle Menschen. Nach unten zu sind die Individuen von Natur gespalten und jedes Individuum fordert für sich sein Gesetz nach seinem sittlichen Interesse. Aber auch einen Anknüpfungspunkt für die Bildung der sittlichen Gesellschaft giebt es von dieser Seite in dem Naturgesetze, nach welchem die menschliche Art durch getrennte Geschlechter sich fortpflanzt. Männliches und weibliches Geschlecht sehen sich dadurch in der Vertheilung ihrer Geschäfte zu einer sittlichen Gesellschaft mit einander vereinigt. Die Familie, welche sie bilden, ist das kleinste Glied in der Gliederung der Menschheit; sie vereinigt die menschliche Art und erneut beständig ihren Zusammenhang; sie verbindet die Glieder derselben, welche von Natur einander am fernsten stehen, zu einer sittlichen Gemeinschaft, aber sie spaltet auch die ganze sittliche Gesellschaft durch und durch in ihre kleinsten Glieder, welche verschiedene Interessen als ihre Rechte zu verfechten haben. Zwischen dem größten und dem kleinsten Kreise der sittlichen Gesellschaft müssen nun mittlere Glieder gefordert werden, wenn die Gliederung von oben und unten in zusammenhängender Ordnung sich ausbilden soll. Solche Mittelglieder finden wir vor in Stämmen, Gemeinden und Völkern. An die Familienbande, an Vertheilung der Arbeit, die unter verschiedenen Naturbedingungen in verschiedenen Ländern verschieden sich gestaltet, an Verschiedenheiten in der allgemeinmenschlichen Mittheilung durch die Sprache schließen sie sich an; aber ihre mittlere Stellung, welche Einflüsse zugleich von oben und von unten erfährt, gestattet ihnen doch nicht die Festigkeit, welche die Vielheit der Familien und die Einheit der Menschheit haben. Dieser liegen klar ausgesprochene Gesetze der Natur zu Grunde, jene gründen sich auf Naturbedingungen, welche bei weitem mehr zufälliger Art sind.

Die Interessen und die Rechte der mittlern Glieder sind schwankend, weil sie von den Interessen und Rechten sowohl der Familien als der Menschheit angefochten werden. Aber indem sie auf die Vertheilung der Arbeiten sich stützen, fügen sie dem Rechte die Macht zu, indem sie an die Verschiedenheit der Sprachen sich anschließen, geben sie den Gesetzen der Gesellschaftsordnung ihren öffentlichen Ausdruck. Die Wichtigkeit dieser mittlern Ordnungen für die Geschichte der Menschen kann nicht verkannt werden; erst durch sie erhält die Familie ihr Recht gesichert; erst in ihnen erhebt sich die Menschheit zum Bewußtsein ihrer Einheit, ihrer gemeinsamen Zwecke. Daher ist es von größter Wichtigkeit die Naturgesetze zu erforschen, unter welchen diese Gliederung der sittlichen Gesellschaft in ihren mittlern Stufen sich ausbildet. Das Bewußtsein aber der sittlichen Ordnung, welches unter diese Naturbedingungen sich ausbildet, kann nur dieselben Unvollkommenheiten an sich tragen, welchen die Ordnung selbst unterworfen ist.

Wir betrachten die Kreise des gesellschaftlichen Lebens in Parallele mit den Gesetzen der Sittlichkeit, welche sie sich zur Vorschrift machen, weil diese nur das Bewußtsein ausdrücken, durch welches jene zusammengehalten werden. So wie jene nur im Werden und durch Naturbedingungen beschränkt sind, so können auch diese nur unvollkommen sein. Das Wohlthätige der Naturbedingungen soll festgehalten werden, aber sie sind nur als Grundlagen für die sittliche Ordnung zu betrachten; der Naturtrieb, welcher Menschen mit Menschen verbindet, sondert sie auch von einander ab; so wie man seinem Walten sich hingibt, sieht man sich in Störungen der sittlichen Ordnung verwickelt. Denn von oben und unten kommen die natürlichen Triebe und erstrecken sich nicht weniger über die Mitte; ihre Vielheit stört; keiner von ihnen weiß sich sein Maß zu geben; wenn sie unter einander sich mäßigen, so ist es nur eine äußerliche Abfindung, welche einem jeden Zwang auferlegt; das rechte, von innen aus kommende Maß wird nur das Gesetz der sittlichen Ordnung bringen können. Aber es frägt sich nun, wie dieses Gesetz sich verkündet, welches Ansehn, welche Macht ihm beiwohnt. Wenn wir in der Erfahrung uns umsehn, so finden wir nicht ein Gesetz, sondern viele Gesetze; sie stehen ebenso wenig in Einklang, wie die Triebe der Natur. Bei verschiedenen Völkern verschiedene Gesetze; in verschiedenen Sprachen ausgedrückt

theilen sie die Zweideutigkeit der Sprachen; ihre Auslegung läßt verschiedenen Sinn, verschiedene Anwendung zu; jeder deutet das Gesetz zu seinem Vortheil. Um die verschiedenen Gesetze und ihre verschiedenen Auslegungen unter einander stimmen zu können, würde man ein oberstes Gesetz fordern müssen, welches über alle entschiede. Solange es nicht hervorgetreten ist, streitet man sich über das Recht. Nicht ohne Recht sagt das Sprichwort: das höchste Recht ist das höchste Unrecht. Die Billigkeit muß herbeigezogen werden um dem Gesetze seine Härte zu nehmen. Da wird die Billigkeit zum höhern Richter über das Recht erhoben. Ihr Gesetz würde das höchste Gesetz sein, welches über alle besondern Gesetze zu entscheiden hätte. Aber worauf beruht die Billigkeit? Ihr Ansehn hat sie nur vom gesunden Menschenverstande, welcher die besondern Verhältnisse berücksichtigt und die Abstraction des allgemeinen Gesetzes ergänzt. Was der Buchstabe des Gesetzes nicht vollständig ausdrückt, was der Gesetzgeber oder der Gebrauch nicht in allen seinen Einzelheiten voraussehen konnte, das wird nun nach genauerer Kenntniß in Berücksichtigung der Umstände, der Naturbedingungen, vom gesunden Menschenverstande entschieden nach der allgemeinen Vorstellung vom wahren und obersten Rechte, welche ihm beiwohnt, mit Rücksicht auf geschriebenes Gesetz und Herkommen, aber nach ungeschriebenem Gesetze. Der gesunde Menschenverstand, das ist die allgemeine Meinung über die sittliche Ordnung. Woraus aber fließt sie zusammen? Die allgemeine, öffentliche Meinung wird auch bei verschiedenen Völkern verschieden sein. Nur in dem Verkehr des praktischen Lebens bildet sie sich; die Völker, welche einen beständigen Verkehr ihrer Glieder in ihrem Schoße nähren, werden auch über das Sittliche in ihm ihre eigene Ansicht hegen. Stehen sie alsdann noch in einem weitern Verkehr mit andern Völkern, so werden sie auch ihre Meinungen über das Sittliche mit ihnen austauschen und eine öffentliche Meinung über dasselbe wird unter ihnen sich ausgleichen können. Diese mit Ausscheidung alles Streites der Völker über das Recht würde das Höchste sein, was im allgemeinen Urtheil über das Sittliche gewonnen werden könnte. Aber jedes Volk nährt in seinem Innern den Streit der Meinungen und die verschiedenen Meinungen der Völker werden auch in Streit unter einander bleiben; eine völlige Ausgleichung über alle streitige Rechte in einer sichern öffentlichen Meinung ist nicht zu erwarten. Und sollte sie auch gewonnen werden, was würde sie ausdrücken? Doch nur die übereinstimmende Meinung der Völker, welche in einem engen Verkehr mit einander und in dem Austausch ihrer Gedanken stehen, über die Gesetze der sittlichen Gesellschaftsordnung, welche hergestellt und aufrecht erhalten werden sollte unter

allen Menschen. Wie übereinstimmend sie auch lauten möge, auf Untrüglichkeit kann sie doch keinen Anspruch machen. Denn sie ist nur die Meinung der Völker, welche in einen engen Verband ihrer Cultur getreten sind, auf dem gegenwärtigen Standpunkte ihrer Cultur. So wie diese nach höhern Graden strebt, so wird auch ihre Meinung der Besserung fähig sein. Man hat es ein Zeichen genannt des Egoismus unserer Zeit, daß sie spätern Zeiten Gesetze vorschreiben, aber keine Gesetze von frühern Zeiten sich auflegen lassen wolle; von demselben Egoismus zeugt es, wenn wir es verschmähen von der Zukunft erst das rechte Gesetz zu erwarten, welches die Urtheile der gegenwärtigen Menschen richten wird. Aber freilich wir können nicht anders; der Standpunkt unserer Cultur ist der höchste Standpunkt, welchen wir einnehmen können; in ihm liegt jedoch auch der Gedanke an die Zukunft, an das Ideal der Sittlichkeit und der Wissenschaft und dieser Gedanke soll uns daran erinnern, das der Standpunkt unserer Cultur nur eine Meinung bildet, welche der philosophischen Prüfung sich nicht entziehen darf. Auf eine solche Prüfung weist nun auch das Verhältniß hin zwischen dem, was nach allgemeiner Meinung für recht und billig gehalten wird, und dem praktischen Leben; denn in diesem wird jenes von äußern und innern Feinden bestritten und was für allgemeine Wahrheit gilt, behauptet sich nur als die Entscheidung einer Partei, welche die Herrschaft und die Macht hat. Die Wahrheit, welche hierin liegt, ist berüchtigt genug; sie ist die Lehre der Sophisten; von der öffentlichen Autorität hat sie immer bestritten werden müssen, weil sie keinen höhern Richter über sich anerkennen kann; aber ein Moment der Wahrheit wohnt ihr doch bei. Jede Entscheidung, welche über Recht und Unrecht, über Gutes und Böses gefaßt wird, möge sie auch in einer noch so weit verbreiteten Ueberzeugung gefaßt werden, giebt doch nur das Urtheil eines Kreises der Menschen ab. Dieses Urtheil geltend zu machen, ihm Gehorsam zu verschaffen strengt der ganze Kreis der Urtheilenden seine Macht an; der minder Mächtige muß sich ihm unterwerfen; wenn er aber nicht zu der stärkern Ueberzeugung bekehrt wird, so ist seine Meinung nur der Macht gewichen; dann stehen sich noch zweispältige Meinungen gegenüber und die Frage ist unentschieden, welche die bessere Meinung ist. Die herschende Meinung hält sich für die bessere; sie glaubt das Recht zu haben unbedingt ihre Macht zur Unterdrückung der andern Meinungen zu üben; die absolute Gerechtigkeit will sie vertreten, das Gebot Gottes; sie macht es uns zur Religion, zur absoluten Religion ihren Urtheilen Gehorsam zu leisten; aber mit den Urtheilen des absoluten Gesetzes und der absoluten Religion ist es nicht anders wie mit den Urtheilen der

absoluten Philosophie; sie werden in der Meinung gefällt; sie finden Gehorsam, solange sie Macht haben; sollte sich die Macht von ihnen abwenden, so würden sie ihr Ansehn verlieren. Daher beruft man sich auf das Gottesurtheil der Macht, wie auf das Gottesurtheil des Kampfes und des Krieges. Gehorchet der Obrigkeit, der Gott Macht über euch gegeben hat. Daher hat man auch den wahren Beweis für die gerechte Sache und für den rechten Glauben in dem Gange der Geschichte gesucht, in welchem Gott der gerechten Sache den Sieg und die Macht über die Widersacher verleihe. Darin liegt in der That eine starke Kraft auch für die philosophische Ueberzeugung, welche sich nicht wird nehmen lassen, daß die Geschichte zum Bessern führen soll und die Zwecke der Vernunft, der Wille Gottes, in ihr zur Offenbarung kommen. Aber zur vollkommenen Offenbarung sind sie doch noch nicht gekommen, solange noch der Zwiespalt der Meinungen bleibt und das herschende Gesetz seine Feinde nur mit Gewalt unterdrückt. Wenn man dem Gehorsam unter die Obrigkeit auch sonst alles unterwerfen will, so muß man doch die Gewissen ausnehmen und die Freiheit des Gewissens darf man nicht zu eng fassen; sie schließt die Freiheit jeder persönlichen Ueberzeugung, jeder Meinung in sich. Daran zeigt sich nun am deutlichsten die Bedingtheit des Rechts einer jeden herschenden Meinung, daß sie die Ueberzeugungen frei lassen muß und nur Legalität der Handlungen fordern kann. Der Sieg, welchen Gott dem Guten gegeben hat, umfaßt doch nicht alles Gute; er bringt höchstens eine sittliche Ordnung im Handeln zu Stande, in der äußern Gesellschaftsordnung, bei welcher das Innere der Gesinnung noch in großer Unordnung liegen kann. Das herschende Gesetz muß sich mit äußern Erfolgen begnügen. Man wird auch nicht sagen dürfen, daß es nichts weiter wolle als Legalität der Handlungen, wiewohl das manchmal behauptet worden ist; denn es wird ihm nicht verborgen bleiben können, wie weit vollständiger seine Absichten erreicht werden würden, wenn es nicht allein erzwungenen, sondern willigen Gehorsam fände. Man hat daher der weltlichen Gesetzlichkeit auch zur Erfüllung der Gesellschaftsordnung eine andere Einrichtung zur Seite stellen wollen, welche nicht bloß Legalität, sondern auch Moralität bezwecke. Wenn man aber in diesem Sinne dem State die Kirche zur Ergänzung beigeben wollte, hat man verkannt, daß auch diese nicht im Stande ist innere Sittlichkeit herzustellen, sondern nur an die äußere Beobachtung der Gesetze einer andern Gesellschaftsordnung bindet. Wie das Gesetz der weltlichen Macht, so erzwingt auch das kanonische Recht nur Legalität der Handlungen. In gleicher Weise ist es unrichtig zu behaupten, daß der Stat nur Legalität, die Kirche nur

Moralität fordere. Beide belehren, beide zwingen aber auch und daß sie zwingen müssen, ist der Beweis, daß die Gesellschaftsordnung, welche sie herstellen, nur unvollkommen erreicht ist. Ihr Recht zum Zwange leiten sie von der allgemeinen Ueberzeugung ab, welche in den von ihnen beherschten Kreisen und auch über sie hinaus, bei allen Menschen herschen und Macht haben sollte, aber sie herscht nicht überall, nicht allgemein. Daher haben sie ihre innern und ihre äußern Feinde; darum müssen sie zur Gewalt schreiten, welche doch nur eine äußere, eine vorläufige sittliche Ordnung schaffen kann. Der Meinung der Sophisten, daß Recht nur auf Macht beruhe, werden wir nun freilich nicht beistimmen können; es hat seine tiefern Gründe; in den Meinungen der Menschen, welche die Macht schaffen, spricht sich Wahrheit aus; in dem Gange der Geschichte, welcher das Recht zur Macht bringt, offenbart sich die ewige Gerechtigkeit, aber wir würden mit Gewalt die Stimme unseres Gewissens unterdrücken müssen, wenn wir behaupten wollten, daß im Großen wie im Kleinen immer das siegte, was als die gerechte Sache von unserer Meinung anerkannt werden muß. Die Erfahrung zeigt uns die Parteiung der Meinungen; in ihr ergreifen wir selbst unsere Partei; wenn wir mit ihr gehen, so folgen wir den Naturbedingungen des praktischen Lebens; auch sie haben ihr Heiliges; sie und alle ihre Folgen in den Parteiungen der Menschen liegen im Willen Gottes, aber nicht damit sie bleiben, sondern zum Guten sollen sie verwandt werden. Das würde die schlimmste Täuschung des Parteiwesens sein, wenn wir auch die beste Meinung mit allem ihren kleinlichen Hader gegen andere Meinungen für den unfehlbaren Ausspruch der ewigen Gerechtigkeit erklären wollen. Zur bessern Partei sollen wir uns schlagen, ihrer Macht uns und Andere zu unterwerfen suchen, aber die Ausübung ihrer Macht zum Zwange für ein Uebel ansehn, welches nur daraus fließt, daß diese Partei noch nicht die beste ist, sondern nur soweit gut, als sie ihre eigene Besserung will. So ist auch jedes Gesetz, welches immer nur in der herschenden Meinung einer sittlichen Gemeinschaft unter Menschen ausgesprochen werden kann, nur insofern für heilig und für Gebot Gottes zu halten, als es seine größere Heiligung will, indem es aus der abstracten Verstellung, welche es ausspricht, in das Leben der Menschen sich einzuführen und ihre Ueberzeugungen zu gewinnen sucht.

253. In der Untersuchung über die Weise, wie die sittliche Gesellschaftsordnung sich gebildet hat, pflegt man von der kleinsten Ordnung, der Familie, zu beginnen, die mittlern Ord-

nungen läßt man folgen und, wenn man das Ganze derselben begreifen will, schließt man mit der Untersuchung der Bande, welche die ganze Menschheit vereinen. Dieser Gang der Untersuchung entspricht der Geschichte, welche wir durch sie zu begreifen suchen; Familien und Stämme bilden sich früher als das Volk; Völker finden sich früher als friedlich mit einander verkehrende Völkergemeinschaften und erst in diesen kommen die Gemeingüter, welche die ganze Menschheit vereinigen sollen, zu der Reife der Entwicklung, ohne welche sie ein kräftiges Band für das Ganze abzugeben außer Stande sein würden. Und nicht allein die Geschichte spricht für diese Anordnung, sondern auch die Wahrheit der Sache. Die Gliederung der sittlichen Gesellschaft muß mit den kleinern Gliedern beginnen. Die Macht dehnt sich nur allmälig von den nächsten über die fernern Umgebungen aus und das Bewußtsein, welches sie unterstützen muß, theilt sich ebenso mit von kleinern Kreisen ausgehend und über größere Kreise sich verbreitend. Wenn wir es daher versuchen die Geschichte der sittlichen Gesellschaft begreiflich zu machen, soweit es von philosophischen Grundsätzen aus in allgemeiner encyklopädischer Uebersicht geschehen kann, werden wir auch dem gewöhnlichen Gange folgen und mit dem Hauswesen der Familie beginnen. Aber dabei werden wir doch nicht vergessen dürfen, daß die Einheit der Menschheit ebenso ursprünglich angelegt ist, wie die Familienbande, und die Triebe, welche die Menschen im Allgemeinen mit einander verbinden, ebenso früh sich regen und an der Schließung der gesellschaftlichen Gemeinschaft sich betheiligen, wie die Triebe, welche im Familienleben herschen, oder, allgemeiner genommen, daß die sittliche Gesellschaft ebenso sehr von obenher wie von untenaus sich bildet, beides zu gleicher Zeit, nur daß die Bildung von untenaus in Macht und in Bewußtsein für die Entwicklung des sittlichen Lebens den realen Grund abgeben muß, auf welchem alle weitere Folgen in dem Fortschreiten der gesellschaftlichen Ordnung beruhen. Dies entscheidet über ihre Priorität. Die sittliche Gesellschaft in ihrer geschichtlichen Entwicklung in verschiedenen Kreisen gegliedert kann in ihren Einzelheiten nur als ausgehend vom Einzelnen begriffen werden,

welches an andere Einzelne sich anschließt und in fortschreitendem Grade sittliche Gemeinschaften stiftet, obgleich die Anlage zur allgemeinen sittlichen Gemeinschaft von Anfang an in seiner Natur liegt. Die Rücksicht hierauf wird uns aber dazu bestimmen müssen die kleinern Glieder der sittlichen Gesellschaft auch nicht ohne ihre Beziehung zu den größern zu denken; ihre sittliche Bestimmung ist auf diese angelegt; sie sollen sich zwar nicht in diese verlieren, aber doch ihnen als Glieder dienen, deren Bedeutung nicht ohne das Ganze begriffen werden kann. Daher ist auch ihre vollkommnere Entwicklung von Fortgange in der Ausbildung der größern Kreise abhängig, von welchen sie Schutz und Förderung durch Gesetz und Macht zu erwarten haben. Daher auch können wir in der Untersuchung über die kleinern Kreise die größern nicht unberücksichtigt lassen.

Von entgegengesetzten Seiten sind die hier ausgesprochenen Grundsätze für den Gang der Untersuchung bestritten worden, obgleich sie in der Uebung nach beiden Seiten zu sich behauptet haben. In der egoistischen Richtung der Sittenlehre lag es die mittlern Kreise der Gesellschaft nur als Ergebnisse der Selbstsucht zu betrachten; man sah namentlich den Stat nur als ein Machwerk der Individuen an; doch hielt es schwer die philanthropische Tendenz zu verleugnen; in ihrer Verbindung mit dem Egoismus konnte man doch nicht zu dem Ergebnisse kommen, daß in der Bildung der Gesellschaftsverhältnisse nicht auch vom Allgemeinen aus ein Einfluß auf die Entstehung und Fortbildung der besondern Kreise ausgeübt würde. In dem Streite gegen den Egoismus hat man zu dem entgegengesetzten Ergebnisse kommen müssen, wenn man ihn in seiner Wurzel angreifen wollte. Man konnte sich dazu verführen lassen die mittleren Kreise nur als Producte der Selbstsucht zu betrachten. Dieser einseitigen Richtung ist von der absoluten Philosophie Vorschub geleistet worden, weil sie das Mittel zu bieten schien vom Allgemeinen aus alles Besondere abzuleiten, und bei dem großen Einfluß, welchen die Gedanken der absoluten Philosophie auch auf die empirische Forschung und selbst auf solche gewonnen haben, welche ihre allgemeinen Grundsätze nicht theilen, hat man sich wohl zu hüten vor ihren Irrwegen. Es liegt in der Natur der Sache, daß sie am leichtesten sich einschlagen ließen in der Beurtheilung der Werke des Bewußtseins und der Mittheilung des Bewußtseins durch die Sprache, weil die Entwicklung des Bewußtseins von dem Gemeingut ausgeht (233), und

nach dieser Seite zu mußten auch die Gedanken der absoluten Philosophie sich richten, weil sie den Zweck des sittlichen Lebens nur in der Philosophie sehen konnte. Von dieser Seite hat sich nun die Ansicht geltend gemacht, daß die Spaltungen in Bewußtsein und in der Sprache der Menschen nur als ein späteres Ergebniß ihres Abfalls vom Guten anzusehen wären. Daß diese Ansicht alt ist, giebt nur ein Zeugniß dafür ab, daß vom Ursprung an mit den Motiven der Selbstliebe die Motive der Menschenliebe in der Bildung der sittlichen Gesellschaft sich gekreuzt haben. Die Gemeinschaft aller Menschen beim Beginn der Geschichte konnte nun aber nicht im wissenschaftlichen Bewußtsein behauptet werden und so blieb nur übrig sie in das religiöse und das künstlerische Bewußtsein zu verlegen. Der reine Monotheismus und das Kunstwerk der allgemeinen Sprache wurden in dieser Vorstellungsweise an den Anfang der Geschichte gestellt; die Spaltungen der Völker in ihren Religionen, gesellschaftlichen Einrichtungen und Sprachen ließ sie nur als Folge einer Verwirrung ihres religiösen Bewußtseins erscheinen. Daß sie erst von untenauf sich zu bilden hätten durch eine fortschreitende Einigung, blieb unberücksichtigt. In der Consequenz dieser Ansicht würde es gelegen haben auch die Familien nur aus einer fortgesetzten Spaltung der Menschheit hervorgehen zu lassen; aber nicht so leicht konnte übersehn werden, daß ihre Vereinigung in einem ursprünglichen Naturtriebe gegründet ist, welcher von den Individuen aus die größern Gesellschaften nur allmälig entstehen läßt. Wir werden zugestehen müssen, daß von Anfang an ein Trieb der Gemeinschaft unter allen Menschen wirksam ist; aber nur schwach ist er vertreten, in einem dunkeln Bewußtsein, wie in der Erkenntniß, so im Gefühl; zur Macht soll er erst kommen durch die bei weitem stärkern Triebe, in welchem die Individuen zunächst in ihren nächsten Umgebungen festen Fuß und Sicherheit in der Vereinigung mit andern zu gewinnen suchen; mächtig ist dieser allgemeine Trieb nur, weil er beständig treibt und bei allen Verbindungen im Spiel ist. Erst aber muß er im Kleinen, in den Theilen, den Gliedern sich Macht schaffen, dann erst kann er eine Ordnung der ganzen Gesellschaft, eine haltbare und gut zusammenstimmende Gliederung zum Erfolg haben. Wir müssen es daher als eine Verirrung der wissenschaftlichen Untersuchung ansehn, wenn man den Gang der Geschichte in der Bildung der sittlichen Gesellschaftsordnung von oben herab sich begreiflich zu machen gesucht hat. Die gewöhnliche Verfahrungsweise, welche schon die alte Philosophie eingeschlagen hat, bietet offenbar bessere Einsicht in die Gründe der Bewegung und in den Zusammenhang des Ganzen, dessen Einzelheiten sie sorgfältig beachten läßt. Da kommt zuerst das Familienwesen in Unter-

suchung und dann die kleinen Gemeinschaften, welche zum Stat führen; die Oekonomik liegt der Politik zu Grunde und von dieser aus wird man alsdann auch den Zugang zu den Gemeingütern zu suchen haben, welche die Menschheit in ihren gemeinschaftlichen Interessen zusammenhalten, vom State aber und dem Gemeinwesen der Völker begründet werden. Schon Aristoteles hat diesen aufsteigenden Weg von der Familie zum State, vom Theile zum Ganzen gezeigt und wenn er dennoch bei der Untersuchung der Gesellschaftsverhältnisse, um den Theilen ihre Pflicht gegen das Ganze zu Gemüth zu führen, den Grundsatz geltend machte, daß vor den Theilen das Ganze sei, so wird dies nicht dahin zu deuten sein, daß die Menschheit oder der Stat früher der Wirklichkeit nach wäre als die Familie oder der einzelne Mensch, sondern jene sind nur früher als diese dem Begriff nach, wie man zu sagen pflegt, d. h. dem Vermögen oder der Natur nach. Im sittlichen Leben handelt es sich um die Wirklichkeit und in diesem gehen die kleinern Kreise der Gesellschaft den größern vorher. Die Analyse der Formel wird hierüber Bescheid geben. Wir werden als Menschen geboren und sind früher in der Macht der Naturprocesse, welche das Leben unserer Art betreibt, ehe wir in die Gewalt der Familie und des Stats kommen, früher unter den Schutz des States gestellt, ehe wir der Pflege der Familie anheimfallen; Menschheit und Stat sind früher als der einzelne Mensch und die Familie, welche in dem alten Bestande jener immer wieder von neuem entstehen müssen; aber alles das trifft nur unser Vermögen, welches uns von Natur gegeben ist, und die äußern Verhältnisse, welche uns von Natur zugewachsen sind, in der Wirklichkeit des sittlichen Lebens dagegen findet die umgekehrte Ordnung statt, da soll das Kind zuerst in die Ordnung der Familie sich hineingewöhnen lernen, ehe es zum Bürger des Stats heranwachsen kann, und die Sitte des bürgerlichen Lebens, die Civilisation unter den Gesetzen des Stats, macht den einzelnen Menschen erst fähig zu den Gemeingütern der Menschheit zu gelangen. Wie im Leben der Einzelnen, so ist es im Gange der allgemeinen Geschichte; denn nur dadurch, daß die Einzelnen allmälig in die größern Gesellschaftsordnungen hineinwachsen, können diese zu Stande kommen. In der gut beglaubigten Geschichte kann dies jedoch nur zum Theil bezeugt werden, weil sie erst nach der Bildung der Staten beginnt. Von da an bewahrheitet sie aber auch unsere Behauptung. Die Staten des Alterthums wußten wenig von der Menschheit; es hat einer geraumen Zeit bedurft, ehe aus dem politischen Leben heraus die Einsicht sich gebildet hat, daß alle Völker einer sittlichen Gemeinschaft angehören; die Bande, welche diese höchste Gesellschaftsordnung zusammen halten, sind am spätesten ausgebil-

det worden und am wenigsten entwickelt. Ohne genauere Bestimmung ist die Formel, daß vor den Theilen das Ganze sei, nur verwirrend. Sie ist aber auch noch eines andern Sinnes fähig. Man kann darunter verstehn, das Ganze verdiene vor den Theilen den Vorzug. Auch in diesem Sinn genommen würde sie unsere Unterscheidung nur bestätigen. Denn alles, was einen höhern sittlichen Werth hat, wird erst in späterer Entwicklung verwirklicht, obgleich es in der natürlichen Anlage zuerst vorhanden ist. Von Natur gehören wir zuerst als Theile der Welt dem Ganzen an in der Unschuld der Natur; um zum sittlichen Leben zu gelangen müssen wir uns vom Ganzen loßlösen, unsere Individualität entwickeln und allmälig an die Stelle der natürlichen Ordnung die sittliche Ordnung der Welt setzen. In der Ausbildung derselben gehen wir vom Besondern zum Allgemeinen zurück; denn die Ordnung des Ganzen läßt sich nur am Ende herstellen, nachdem die Ordnung in den besondern Gliedern verwirklicht worden ist. Wie aber alles Sittliche von seinen natürlichen Anlagen abhängig ist, so müssen auch die auf das Ganze gerichteten Anlagen der Individuen von Anfang an die kleinern Kreise der Gemeinschaft in ihren Entwicklungsgange leiten, durch ihre Bestimmung für die größern Kreise erhalten sie das Gesetz für ihren Fortgang.

254. In der Lehre von der Familie haben wir zuerst zu betrachten, wie sie im sittlichen Leben zu Stande kommen soll. Als natürliche Grundlage ist die Verschiedenheit des männlichen und des weiblichen Geschlechts gegeben. Die verschiedenen Geschäfte der beiden Geschlechter für die Fortpflanzung der menschlichen Art lassen sie als zusammen gehörige Glieder einer natürlichen Einheit erkennen. Der Geschlechtstrieb verbindet sie mit einander und es muß als Pflicht angesehn werden der Befriedigung desselben nicht willkürlich sich zu entziehn, weil er zur Erhaltung der Art und der sittlichen Gemeinschaft unter den Menschen bestimmt ist. Aber nicht allein als einem nur thierischen Triebe soll der Mensch sich ihm hingeben und zu einem vernunftlosen Werkzeuge des Naturprocesses sich herabwürdigen lassen. Aller nothwendigen, rein thierischen Verrichtungen, welche ohne jede Wahl geschehen, schämt sich der Mensch. Wenigstens ein Motiv des Geschmacks will er mit ihnen verbunden sehen. Auch die Befriedigung des Geschlechtstriebes, wenn er sich ihrer nicht als einer thierischen Rohheit schämen

soll, fordert eine Wahl der Individuen, welche sich zu ihr vereinigen. Sie soll sittlichen Beweggründen folgen. Schon durch die Triebe der Natur werden wir dazu angewiesen, daß ihre Vereinigung nicht vorübergehend und unter den Individuen wechselnd sein soll; denn die Kinder, welche aus ihr hervorgehn, werden durch natürliche Triebe der fortdauernden gemeinschaftlichen Pflege der Eltern empfohlen. Die herumschweifende Befriedigung des Geschlechtstriebes ist also unsittlich. Es tritt aber noch ein anderer sittlicher Beweggrund hinzu, welcher die geschlechtliche Verbindung zu einer bleibenden für das Leben zu machen auffordert. Durch ihre verschiedene Naturanlage sind beide Geschlechter dazu bestimmt einen verschiedenen Gang in der Entwicklung des Charakters einzuschlagen, das männliche von Freithätigkeit zu Empfänglichkeit, das weibliche von Empfänglichkeit zu Freithätigkeit fortgehend in der Ausbildung der sittlichen Gemeinschaft; diese verschiedenen Weisen im Gange der Charakterbildung sollen sich unter einander ergänzen (185). Die Charakterbildung in einer solchen gegenseitigen Ergänzung als ein Werk des ganzen Lebens kann nur durch fortgesetztes Zusammenleben bewirkt werden. So wird eine sittliche Gesellschaft unter den Individuen beider Geschlechter, welche durch die Befriedigung des Geschlechtstriebes mit einander verbunden werden sind, für das ganze Leben gefordert. Für die Personen, welche auf sie eingegangen sind, soll sie zur gegenseitigen Charakterbildung dienen. Wir bezeichnen ihre bleibende Verbindung mit dem Namen der Ehe. Die Pflicht zur Ehe ist im Allgemeinen für jedes Individuum anzuerkennen, nur besondere Beweggründe können von ihr entbinden. Wer der Ehe entsagt, entzieht sich eins der wichtigsten Mittel der Charakterbildung. Wenn Nothfälle die Lösung der Ehe herbeiführen, so erschüttern sie die Grundlagen für den gleichmäßigen Fortgang des sittlichen Lebens. Aus der Bestimmung der Ehe zur gemeinschaftlichen Charakterbildung ergiebt sich, daß nur die Monogamie ihr entsprechen kann. Die Polygamie würde nur eine nach verschiedenen Seiten sich zerstreuende Entwicklung zur Folge haben können. Die Charaktere, welche sich bilden sollen, sind noch bildsam; um zu einer gegenseitigen ge-

beiblichen Bildung zu kommen müssen sie zu einander passen; die sittlichen Hindernisse der Ehe müssen sämmtlich darin gesucht werden, daß die Charaktere nicht zu einander passen. Dies wird entweder in zu großer oder zu geringer Aehnlichkeit der Charaktere seinen Grund haben; denn jene giebt zu wenig Ausgleichungspunkte für die gemeinschaftliche Fortbildung, diese zu wenig Berührungspunkte für die Gemeinschaft des sittlichen Lebens ab. Hindernisse der Ehe können auch von den äußern Verhältnissen kommen, welche nach Maßgabe der herschenden Culturstufe eine selbständige Familie zu gründen nicht gestatten; daher lassen sich auch nach derselben Maßgabe allgemeine Regeln über die Grade der Aehnlichkeit und der Unähnlichkeit denken, welche die Ehe hindern. Ueberhaupt ist die Schließung der Ehe von den Familien, aus welchen die Individuen heraustreten, und von den größern Kreisen der sittlichen Gesellschaft, in welche die neue Familie eintreten soll, nicht unabhängig. Die schon bestehenden Gemeinschaften haben sich ihr Recht zu bewahren gegen die neue sich bildende Gemeinschaft; soweit sie auf sittlicher Grundlage beruhn, können sie Einspruch erheben gegen diese, wenn sie ihre Sitte verletzen sollte; diese soll sich nicht in Unfrieden setzen mit jenen, sondern von ihnen ihre Weihe erhalten. Aber nur ein negativer Einfluß kann den äußeren Verhältnissen auf die Schließung der Ehe verstattet werden; der positive Entschluß zu ihr muß von den Individuen ausgehn, welche die Familie gründen. Die Wahl zur Ehe soll von der Berathung ausgehn über das Passende der Charaktere und sie in ausreichender Prüfung zu vergleichen sind nur die im Stande, welche von der Kenntniß des eigenen Charakters ausgehend ihn in Analogie mit dem fremden Charakter stellen können. Durch die Ehe soll in der Familie der Mittelpunkt des persönlichen Berufslebens gegründet werden; ebenso frei daher, wie die Wahl des Berufs soll auch die Wahl zur Ehe sein. In der Berathung aber, welche der Wahl vorangehn soll, fällt dem männlichen Geschlechte die Rolle der ersten Wahl zu, dem weiblichen Geschlechte die Rolle der Bestätigung. Denn das weibliche Geschlecht reizt, das männliche Geschlecht sucht aber die Reize auf, welche der Wahl seines

Geschmackes zusagen; ist die Wahl getroffen, dann steht dem Weibe zu sie zurückzuweisen oder zu genehmigen und im letztern Falle spannt es alle seine Reize an um den Mann zu fesseln und an seiner Wahl festzuhalten (185).

Die Pflicht zur Ehe hat man aus politischen Gründen eingeschärft, aus politischen Gründen aber auch der Ehe Hindernisse zu bereiten gesucht; für seine besondern Zwecke will der Stat weder zu wenige noch zu viel Ehen; das Maß zwischen beiden richtig zu treffen möchte wohl über den Kreis seiner Beurtheilung hinausgehn; denn nicht allein für die Zwecke des Stats wird die Ehe geschlossen. Die fruchtbare Verbindung beider Geschlechter ist zur Erhaltung der menschlichen Art bestimmt; die Nothwendigkeit derselben ergiebt sich erst aus sittlichen Gründen, welche an physische Triebe sich nur anschließen. Die Liebe der Eltern zu ihren gemeinschaftlichen Kindern legt den Grund zu einer länger dauernden Verbindung unter ihnen; die Erziehung der Kinder erstrekt sich aber nur über eine kurze Zeit, wenn sie auf das physische Fortkommen beschränkt bleibt; einen größern Zeitraum erfordert sie erst, wenn sie die sittliche Entwicklung der Kinder bis zu ihrer Mündigkeit überwacht. So wie wir aber den sittlichen Gesichtspunkt ins Auge fassen, wird der Zweck der geschlechtlichen Verbindung auch nicht mehr allein in der Erhaltung der menschlichen Art gesucht werden können, vielmehr auf die Erhaltung und Fortbildung des sittlichen Processes von Geschlecht zu Geschlecht wird er sich ausdehnen und schwer wird es nun halten ein Individuum freizusprechen von seiner Verpflichtung in die Entwicklung dieser Ordnung nach Kräften einzugreifen. Doch auch dies reicht nicht aus eine Verbindung für das ganze Leben zu fordern. Nachdem die Kinder erzogen worden, könnte man sich seiner ehelichen Pflichten für entbunden halten, sich zurück ziehen, und für sein eigenes Heil leben. So haben manche gedacht und ihre individuellen Beweggründe wollen wir nicht zur Rechenschaft ziehen; aber nach allgemeiner Regel dürfen wir die sittliche Aufgabe der Ehe mit der Vollendung der Kindererziehung nicht für geschlossen halten. Die Fortpflanzung der Art, die Fortsetzung des sittlichen Processes durch die Erziehung der Kinder sind Zwecke der geschlechtlichen Verbindung und halten sie eine Zeit lang zusammen, aber zur Ehe für die Dauer des ganzen Lebens wird sie erst dadurch, daß die Individuen, welche sie schließen, in der Betreibung dieser Zwecke ihre gemeinschaftliche sittliche Aufgabe finden und in der Lösung derselben ihren Charakter entwickeln, dessen Fortbildung sie nun bis zum Ende des Lebens beschäftigen und zusammmen-

halten soll. Hierauf ist die Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe gegründet, deren Ausnahmen nur von physischer oder sittlicher Noth geboten werden können. Die Ehe giebt die engste Gemeinschaft des sittlichen Lebens in der Gesellschaft der Menschen ab; in dieser Gesellschaft soll sich der Charakter bilden; in der engsten Gemeinschaft derselben soll er in stetigster Folge, in den innigsten Beziehungen und in den eigenthümlichsten Zügen gebildet werden. Dieses Bildungsmittel zu entbehren, das ist die schwerste Entbehrung für das sittliche Leben. Man hat gesagt, der Mensch außer der Ehe sei nur der halbe Mensch. Dies ist eine Uebertreibung, durch welche man die Pflicht zur Ehe hat einschärfen wollen. Aber die Einseitigkeiten in der Characterbildung, welche bei Unverehelichten beider Geschlechter so gewöhnlich sich einzustellen pflegen, daß sie sprüchwörtlich geworden sind, rechtfertigen die Meinung, daß es schwer halte die Entbehrungen des ehelosen Standes durch andere Mittel zu ersetzen, durch Weite des Verstandes und des Gemüths zu überwinden. Daß die Pflicht zur Ehe nicht ohne Ausnahmen bleibe und also auch im ehelosen Stande die sittliche Bestimmung erreicht werden könne, zeigen die unüberwindlichen Hindernisse, welche sich in einzelnen Fällen ihr entgegensetzen. Diese Hindernisse mehren sich aber mit steigender Cultur, sowohl von der Seite der allgemeinen Gesellschaftsordnung als der Individuen. Es kann keinem Zweifel unterworfen werden, daß die erstere ein Recht hat die Schließung der Ehe zu überwachen und an Bedingungen zu knüpfen, weil die Ehe nur eine Familie gründet und ein neues Glied in die Gesellschaftsordnung einführt; daß es mit den bestehenden Gesetzen in Einklang stehe, ist die erste Bedingung für die Sicherheit seines Bestehns. Darauf stützen sich die Bestimmungen, welche für die gültige Ehe die Sanction des Stats und der Kirche verlangen. Eine Prüfung der Bedingungen, unter welchen die Ehe in der Gesellschaftsordnung möglich ist, läß sich davon nicht trennen. Die allgemeinen Regeln für die Entscheidung kommen in die peinlichste Verwicklung mit der Freiheit der Individuen und der Familien in ihren Privatangelegenheiten. Wir haben gesagt, die Hindernisse mehrten sich mit steigender Cultur und im Allgemeinen wird man dies richtig finden, denn die Bedingungen, unter welchen die selbständige Stellung einer Familie gewonnen werden kann, müssen sich steigern, so wie die Gliederung der sittlichen Gesellschaft größer und feiner wird; aber eine fortwährende Steigerung ohne die Beseitigung anderer Hindernisse würde zuletzt zur Unmöglichkeit führen; damit man dazu nicht gelange, wird auch eine Beseitigung der Hindernisse durch die steigende Cultur jener zu allgemein ausgedrückten Regel zur Seite gesetzt werden müssen. Auf sie werden

auch Gesetzgebung und Handhabung des Gesetzes ihr Augenmerk zu richten haben. Hieraus gehen aber die größten Schwierigkeiten in der Verwaltung der Gesellschaftsordnung für das Eherecht hervor. Das Gesetz hält am Bestehenden fest; die Grade der Cultur sind in beständiger Veränderung; in den Individuen und Familien machen sich diese Veränderungen früher bemerklich als in den Gesetzen; daher besteht in diesen manches, das jenen schon für veraltet gilt. Eine billige Handhabung des Gesetzes wird nirgends mehr als hier an ihrer Stelle sein. Um so mehr, je schwieriger die allgemeine Abschätzung der Familienverhältnisse und der zu großen Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit ist, welche dabei in Frage kommt. Den alten Familien, aus denen die Glieder der neuen Familie sich loslösen, soll ihr Recht bewahrt werden; nicht unbedingt ist die Loslösung gestattet; daher fordert man die Einwilligung, ja den Segen der Eltern zur Abschließung der Ehe; sie kann aber auch widerrechtlich versagt werden; dann soll sie die obrigkeitliche Einwilligung vertreten. Schwerlich wird man voraussetzen können, daß dabei das sittliche Recht nach beiden Seiten zu von dem allgemeinen Gesetze gleichmäßig berücksichtigt werden könne. Die Grenzen der Unmündigkeit, welche das Gesetz bestimmt, fallen mit der sittlichen Mündigkeit nicht zusammen. Zu große Aehnlichkeit wird vorausgesetzt bei Mitgliedern derselben Familie; die Ehe unter Geschwistern wird daher fast allgemein vom Gesetze verdammt; auch auf weitere Verwandtschaftsgrade dehnt sich dies Ehehinderniß aus. Es kann wohl keinem Zweifel unterworfen werden, daß die Grenzen, welche ihm anzuweisen sind, nach dem engern oder weitern Zusammenleben der Familien in verschiedenen Culturzuständen sich zu richten haben. Zu große Unähnlichkeit kann eine Hinderniß der Ehe werden, wenn sie auf die wesentlichen Interessen der Gesellschaftsordnung sich erstreckt, in welche die Familie einrücken soll. So gelten Verschiedenheiten des Standes, der Nationalität, der Race, des religiösen Glaubens für gesetzliche Ehehindernisse; daß solche Hindernisse sonst viel größer waren als jetzt, ist unbestreitbar; aber jedes von ihnen hat seinen guten Grund und keines von ihnen ist gänzlich verschwunden; die fortschreitende Cultur hat nur bewirkt, daß diese Verschiedenheiten sich mehr und mehr ausgeglichen haben, vermittelnde Zwischenglieder eingetreten sind, und wenn das Gesetz mit der Stufe der sittlichen Bildung gleichen Schritt halten will, darf es den Begriff der Misheirath nicht mehr so weit ausdehnen, wie er früher galt. So wie das öffentliche Gesetz darauf ausgehen muß die Beschränkungen der Ehe zu mildern, weil sie durch die Fortschritte der Gesellschaftsordnung schon von selbst vermehrt werden, so hat auch die Familiensitte der Wahl der Individuen größere Freiheit gestatten müssen. Wo

die Verheirathung der Kinder von der Entscheidung der Eltern oder der Familienverhältnisse ausgeht, muß dies als ein Rest niederer Culturstufen angesehen werden. Solche Reste behaupten sich da, wo der Machtstellung der Familie in der Gesellschaftsordnung die sittliche Bildung der Individuen geopfert wird. Durch gesetzliche Bestimmungen werden sie zu öffentlichem Ansehn erhoben, wenn an die Familien in der politischen Verfassung ein Vorrecht sich knüpft, welches durch die Beschränkung der ebenbürtigen Ehe bewahrt werden soll. Wenn wir gegen solche äußerliche Rücksichten die unbeschränkte Freiheit der Individuen in der Wahl zur Ehe von rein sittlichem Standpunkte aus behaupten müssen, so führt dieser Standpunkt doch nicht geringere, sondern größere Beschränkungen herbei. In der Wahl zur Ehe soll das Urtheil über das Passende in den Charakteren entscheiden, weil durch fortgesetztes Zusammenleben im Familienkreise die Charaktere der Ehegatten in stetiger Entwicklung sich aneinander abreiben und zu einer vollen Ansicht des ganzen sittlichen Lebens sich ausarbeiten sollen. Dies Ideal des ehelichen Lebens schließt die leidenschaftliche Willkür in der Wahl zur Ehe aus und beschränkt sie auf den engsten Kreis. Erst hierdurch wird die Polygamie gründlich beseitigt. Daß sie nur als Ueberbleibsel niederer Culturstufen sich behaupten kann, ist leicht zu ersehn. Den natürlichen Verhältnissen unter den beiden Geschlechtern ist sie zuwider, da im mannbaren Alter die Zahl der Individuen in dem einen und dem andern Geschlechte sich fast gleich stellt. Mit ihr verbindet sich die Geringachtung des weiblichen Geschlechts, welche nur vom Standpunkte des öffentlichen, aber nicht des sittlichen Gesammtlebens gerechtfertigt werden kann (185 Anm.). Daher machen sich auch bei steigender Cultur die Vorzüge der Monogamie vor der Polygamie bald bemerklich. Aber erst der rein sittliche Gesichtspunkt läßt erkennen, daß nur in stetigem Zusammenleben zweier Individuen der Zweck der Ehe in ununterbrochener Folge betrieben werden kann. Durch ihn werden auch andere Beweggründe, welche bei der Wahl zur Ehe in Berücksichtigung kommen können, auf einen untergeordneten Werth herabgesetzt. Hierzu gehört die Rücksicht auf den Reichthum der Mitgift, welche nur eintreten kann, soweit es bei Schließung der Ehe auch um die Möglichkeit sich handelt in der bestehenden Gesellschaft nach Maßgabe ihrer Verhältnisse ein selbständiges Familienwesen zu gründen. Hierzu gehört auch die Rücksicht auf persönliche Schönheit, besonders des weiblichen Geschlechts, dessen Reize zwar zur Einleitung der Wahl eine Lockung abgeben und auch in ihr festzuhalten geeignet sind, im ehelichen Zusammenleben aber doch nur eine verschwindende Wirkung ausüben. Was von der Schönheit Gesundheit verkündet, ist von größerm Gewicht, weil es eine ge-

sunde Familie hoffen läßt; was aber die sittliche Gesundheit des Familienlebens verspricht, muß als das echte Motiv zur Wahl betrachtet werden. Wenn diese von der Uebereinstimmung der Charaktere erwartet wird, so werden hierdurch der sittlichen Wahl die engsten Schranken gesetzt. Die idealen Anforderungen an das eheliche Leben steigern sich bis zu dem Gedanken, daß für das eine Individuum nur ein einziges andere das rechte passende sein könne. In unserer neuern Dichtkunst, in welcher die Geschlechtsliebe und die Wahl zur Ehe das beliebteste Thema geworden ist, hat dieser Gedanke eine romanhafte Ausschmückung erhalten. Auf ihm beruht die populäre Vorstellungsweise, daß die Ehen im Himmel geschlossen würden, worunter zu verstehen sein wird, daß durch Natur und durch die Leitung der Vorsehung in der sittlichen Vorbildung jedes Individuum zur Ehe bestimmt ist nur mit einem anderen Individuum. Dieses Ideal sollen wir pflegen; aber in der Wirklichkeit kann nur eine Annäherung an dasselbe erwartet werden. So wie in allen Stücken, so auch in der Ehe haben wir unsere sittliche Bestimmung aufzusuchen; das Vertrauen auf die Vorsehung Gottes soll uns nicht lässig machen; nach menschlichem Urtheil sind wir auch dem Irrthum unterworfen, unsere Wahl kann daher nur durch Schwankungen hierdurch zur Festigkeit gelangen; auch in ihnen werden wir Schickungen der Vorsehung zu erblicken haben und daher nicht vor jeder Schickung annehmen dürfen, daß sie unwiderruflich über uns bestimmt habe. Daher gehört auch eine Auflösung der Ehe aus sittlichen Gründen nicht zu den Unmöglichkeiten; denn die Ehe ist zwar das wirksamste Mittel zu Charakterbildung, aber doch nur ein Mittel unter vielen andern, weder überhaupt unentbehrlich noch unentbehrlich in der zunächst gewählten Verbindung. Das Gefühl der Liebe, in welchem die Wahl geschlossen werden soll, ist ein Ausdruck des eigenthümlichen Bewußtseins, in welchem die wählenden Personen ihres sittlichen Zusammengehörens inne werden; die sittliche Treue, welche sie sich bewahren sollen, verpflichtet sie zum Festhalten an dem Bildungsgang, welcher durch die Wahl eingeleitet wurde; durch ihre Wahl haben sie Pflichten übernommen gegen sich und gegen einander; ein schwerer Leichtsinn würde es sein, wenn sie ohne die wichtigsten Gründe dem Entschlusse untreu würden, welcher in ihrer Wahl lag, und ihre Liebe aufgäben. Aber die Treue gegen ein Versprechen ist doch nicht gleichzusetzen der Treue gegen sich selbst, die Treue gegen ein Moment seines Lebens nicht der Treue gegen seinen ganzen Charakter. Die Charaktere, welche in der Wahl zur Ehe zu gemeinsamer Entwicklung sich verbinden, sind noch biegsam; daher ist ihnen ein weiterer Kreis der Wahl gestattet, daher sind auch ihre Entschlüsse in der Wahl nicht von solcher Festigkeit, daß

sie jeden Irrthum und jede Berichtigung ausschließen sollten. Aber Schwächen des Charakters verrathen sich in jedem Bruche eines Versprechens, in jeder Untreue gegen einen Entschluß, welcher über das Ganze des Lebensganges entscheiden sollte.

255. Die gemeinsame Charakterbildung kann in der Ehe nur dadurch erreicht werden, daß die Ehegatten einen gemeinschaftlichen Wirkungskreis sich ausbilden, an welchem sie beide arbeitend in beständiger Ausgleichung ihrer sittlichen Entwicklung bleiben. Ihren Wirkungskreis finden sie in ihrem Hauswesen, von welchem als von einem festen Mittelpunkte aus ihr selbständiges Leben und Wesen über die größeren Kreise der Gesellschaft Wirkung sich verschaffen soll (230). Zu der Bildung desselben tragen beide Geschlechter nach ihrem verschiedenen Charakter in verschiedener Weise bei. Da beim Mann das selbständige Leben von der Spontaneität ausgeht und mit der Receptivität endet (155 Anm.), lassen sich die weiten Pläne, welche er ausführen möchte, schwerer in die Enge ziehen, auf welche die Wirksamkeit eines jeden in der bestehenden Gesellschaftsordnung angewiesen ist. Erst in seinem Verhältnisse zum weiblichen Geschlechte lernt er begreifen, daß die sittlichen Zwecke, auf welche seine Pläne gehen sollen, an eine passende Materie sich binden und nach ihr sich richten müssen, an eine Materie, welche seiner eigenen sittlichen Anlage gleicht und einen fortwährenden Gegenstand seiner Sorge für die Ausbreitung des Guten in der Gesellschaft der Menschen abgeben kann. Von ihr soll er die Stetigkeit in Verfolg seiner Pläne empfangen. Eine solche Materie findet er in dem Weibe seiner Wahl. Es fesselt die unbestimmte Weite seines Unternehmungsgeistes und giebt ihr in der Gesellschaft der Menschen eine bestimmte Aufgabe für die Ausbildung eines ihrer kleineren Glieder, an dessen Entwicklung er festhalten soll sein ganzes Leben lang. In seinem Anschlusse an das Weib gründet der Mann in seinem Hauswesen seine zweite Heimath (185); erst durch dieselbe kommt er zu einer festen Heimath im sittlichen Sinne. An der Gründung des Hauswesens hat die Hausfrau ebenso viel Antheil wie der Mann, denn ohne ihre Mitwirkung ist es nur ein halbes Hauswesen. Die Rollen beider in ihr sind

aber einander entgegengesetzt. In Folge der Richtung des Mannes in die Weite der sittlichen Verhältnisse gebührt dem Mann die Vertretung der Familie nach außen. In dem großen Verkehr, welcher die Vertheilung der Arbeiten mit sich führt, in den öffentlichen Angelegenheiten hat er die Sorge für das Gedeihen des Hauswesens und giebt der Familie ihre Stellung zur größeren Gesellschaft. Die Hausfrau dagegen empfängt von ihm das Verständniß dieser Stellung und dessen was für sie vom Innern des Hauswesens aus geleistet werden solle; ihr Geschäft ist alles um den häuslichen Herd herum zusammenzuhalten und zu ordnen, damit das innere Gedeihen der Familie einen sichern Mittelpunkt für die äußere Wirksamkeit abgebe (185 Anm.). Beiden ist das Hauswesen Gemeingut; eine Gemeinschaft der Güter in ihm muß unter beiden gefordert werden; denn beide sollen mit aller ihrer Macht am Wachsthum dieses Gemeinguts arbeiten. In die Ausdehnung desselben lassen auch andere Menschen sich aufnehmen als dienende Glieder, welche es in der größern Gesellschaftsordnung noch zu keiner ausreichend selbständigen Stellung gebracht haben. Vorzugsweise aber ist das Wachsthum der Familie auf die Kinder berechnet. Wo der Segen der Kinder fehlt, geht nicht allein die physische Absicht der Geschlechtsverbindung, sondern auch der sittliche Zweck der Ehe verloren, welcher an dieses Mittel der Natur zur Erhaltung der Art sich anschließen soll, die Cultur der Vernunft von Geschlecht zu Geschlecht zu steigern, und mit ihm zugleich verlieren die Ehegenossen einen Hauptgegenstand ihres gemeinschaftlichen sittlichen Lebens in der Ausgleichung ihrer Charaktere. Das Wachsthum des Hauswesens erhält erst dadurch seine sittliche Bedeutung, daß es auf das Wachsthum der Familienglieder angelegt ist, welche es zu ihren Zwecken gebrauchen sollen. Die Kinder sind die natürlichen Producte der ehelichen Liebe; in ihren Naturanlagen finden sich Züge des Vaters und der Mutter in Nachbildungen gemischt; kein Gegenstand der gemeinschaftlichen Thätigkeit kann stärker als sie dazu auffordern die Liebe der Ehegenossen in der gegenseitigen Ergänzung ihrer Charakterbildung zu pflegen; aber erst dadurch schließt die gemeinsame Kinderer-

ziehung das Ganze des Familienlebens zusammen, daß auch das Hauswesen auf sie angelegt ist und den Kindern die Grundlage gewähren soll für ihre künftige Selbständigkeit, in welcher sie den sittlichen Proceß ihrer Eltern aufzunehmen und zu höhern Graden der Entwicklung zu bringen haben. Die Gründung des Hauswesens ist das erste Geschäft der Ehe, das Wachsthum desselben vollendet sich in dem Wachsthum der Kinder bis zu dem Grade der sittlichen Entwicklung, welcher sie berechtigt das Hauswesen der Eltern zu ihren eigenen Zwecken zu verwerthen, es über seine ursprünglichen Absichten hinauszuführen oder es zu neuen Zwecken aufzulösen.

Mit der Lehre vom Hauswesen hat es der Theil der alten Philosophie zu thun, welcher mit dem Namen der Oekonomik bezeichnet worden ist. Sein Anspruch neben der Politik eine besondere Stelle zu behaupten, ist gut begründet. Man darf ihm dieselbe auch nicht durch die Stats- oder Volksökonomik rauben lassen, welche die Wirthschaft der Familie zwar als die Grundlage der Volkswirthschaft zu betrachten hat, aber doch die besondern Rücksichten auf die sittlichen Zwecke der Familie ohne Beeinträchtigung ihrer eigenen Aufgaben nicht erschöpfen kann. Was von den Lehren der Alten für die Oekonomik geleistet worden ist, konnte aus mehrern Gründen nur sehr dürftig sein; die neuere Moral hat an verschiedenen Stellen auch die Familienverhältnisse einer sorgfältigern Untersuchung unterzogen, aber doch nur in zerstreuten Unternehmungen; so ist dieses Gebiet in systematischer Anordnung noch wenig angebaut. Der Zusammenhang desselben mit der Politik ist unverkennbar; es beruht aber nur auf dem Ueberwiegen des politischen Gesichtspunkts, wenn man im Alterthum die Glieder der Familie in Analogie mit den Gliedern des Stats und die Familie wie einen kleinen Stat betrachtete. Davor kann uns warnen, daß wir die Zwecke der häuslichen Wirthschaft in engster Verbindung mit den Zwecken der Erziehung zu betrachten haben, welche doch nicht allein auf die politische Bildung ausgehn dürfen. Hieraus ersehen wir auch, daß die Oekonomik mit der Pädagogik in enger Verbindung steht, welche auch von der Politik in ihre Untersuchungen gezogen, aber nicht erschöpft wird. Es begegnen sich in diesen Untersuchungen verschiedene Gebiete, welche durch allgemeine Grundsätze der Ethik beherscht werden; darin liegt ihre Verbindung, praktische Gesichtspunkte aber lassen sie unterscheiden, weil mit ihnen die Rücksicht auf die Vertheilung der Arbeit sich einstellt, welche auch auf die wissenschaftliche Un-

tersuchung ihren Einfluß ausübt. Die praktischen Gesichtspunkte ziehen auch die Berücksichtigung des Empirischen herbei und wir werden daher in der Oekonomik eine der Anwendungen der Ethik auf gegebene Verhältnisse zu sehen haben, welche in rein philosophischer Forschung sich nicht durchführen lassen. Nur das können wir der Philosophie nicht nehmen lassen, daß sie in der Classification der moralischen Wissenschaften auch der Oekonomik ihren Ort anweist und die allgemeinen Grundsätze feststellt, nach welcher das Hauswesen in allen seinen Verhältnissen zu andern Gebieten des sittlichen Lebens beurtheilt werden soll. Dadurch wird aber wenig über die Besonderheiten entschieden, welchen es in seinen innern und äußern Verhältnissen, wie leicht ersichtlich, Raum geben soll. Auch darüber haben wir aus allgemeinen philosophischen Grundsätzen zu halten. Denn vor allem ist das Hauswesen als ein Object der Arbeit zu betrachten, in welcher die Charaktere der Ehegatten nach ihrer Individualität sich ausbilden sollen. Von ihrer Eigenthümlichkeit geht die Gestaltung der innern Familienverhältnisse aus; ihr Einfluß erstreckt sich auch physisch und sittlich über die Kinder. Daher soll in der Ordnung des Hauswesens die persönliche Liebe herschen; das allgemeingültige sittliche Gesetz wird dadurch nicht ausgeschlossen; es würde aber leer und ohne Leben bleiben, wenn es nicht durch den belebenden Geist der persönlichen Neigungen erfüllt würde. Auch das Gesetz des Stats und der allgemeinen Gesellschaftsordnung greift in die Verhältnisse des Hauswesens ein, wie wir schon gesehn haben, daß es bei Schließung der Ehe sich geltend macht (254 Anm.); auf die innern Verhältnisse desselben hat es aber nur Einfluß, sofern Störungen derselben eingetreten sind oder verhütet werden sollen. Auf die äußern Verhältnisse des Hauswesens hat dieses Gesetz sachgemäß einen größern Einfluß, aber auch sie sollen, soweit nicht nothwendige Beschränkungen eintreten, von der Eigenthümlichkeit der Ehegatten ihren Charakter empfangen. In der Erfahrung ist es nun auch ersichtlich genug, wie groß die Verschiedenheit der Hauswesen ist, wie wenig wir darauf dringen können, daß sie nach gleichartigem Muster sich bilden sollen. Am sichtbarsten macht sich dies darin, daß der ästhetische Geschmack der Ehegatten in der Gestaltung des Hauswesens herscht, nicht allein im Verkehr der Familienglieder unter einander, sondern auch im Verkehr nach außen, in den gastfreundschaftlichen Verbindungen, durch welche die Verhältnisse der Familien unter einander unterhalten werden (231 Anm.). Die eigenthümlichen Zwecke des Hauswesens begründen sein Recht auf seine eigenen Gesetze; sein Verkehr nach außen fordert aber auch, daß es in die Gesetze der größern sittlichen Gesellschaft sich füge. Es vertritt die Macht der Familie, welche der

Entwicklung ihres Bewußtseins entsprechen soll; diese in der Charakterbildung der Eltern und in der Erziehung der Kinder zu betreiben und sie in dem äußern Wirkungskreise der Familie geltend zu machen, das ist die Aufgabe, welche die Verwaltung des Hauswesens sich stellen soll. In allen Theilen dieser Aufgabe hat nun aber die Oekonomik auch dem allgemeinen Gange der Cultur sich anzuschließen. Daher finden wir das Hauswesen auf verschiedenen Stufen der Cultur in sehr verschiedener Weise geregelt. Auch die verschiedenen Berufsarten fordern verschiedene Weisen seiner Ordnung. Man wird hieraus absehen, welches weite Feld die Oekonomik zu bestreiten hat, aber auch wie tief ihre Untersuchungen in die Besonderheiten der Erfahrung eingehen müssen, wenn ihren Aufgaben genügt werden soll. Von philosophischer Seite lassen sich dafür nur allgemeine Grundsätze aufstellen, welche den Maßstab abgeben für die Beurtheilung des Hauswesens in seinen innern Verhältnissen und in seinen Beziehungen nach außen. Nach einem solchen sittlichen Maßstabe ist zu ermessen, was eine Form des Hauswesens für seine Bestimmung leistet und worin sie hinter seiner Bestimmung zurückbleibt. Darauf, daß es nur als Glied eines größern Gemeinwesens betrachtet werden kann, weisen die Beziehungen der Oekonomik zur Politik, zur Lehre über die Volkswirthschaft und zur Pädagogik hin. Es kann nicht ausbleiben, daß die Freiheit des Hauswesens in seiner Entwicklung durch diese äußern Beziehungen beschränkt wird. In der sittlichen Beurtheilung seiner Formen darf dies nicht unbeachtet bleiben. Die verschiedenen Grade der allgemeinen Cultur üben auf seine Gestaltung einen unwiderstehlichen Einfluß. Im nomadischen Leben könnte man es ganz vermissen; es bleibt in ihm bei rohen Anfängen stehn; in festen Sitzen kommt es zu stärkerer Entwicklung; mit der Zunahme des allgemeinen Verkehrs geräth es wieder in eine größere Bewegung. Seine sittliche Aufgabe kann nur sein diesen Stufen der Cultur sich gewachsen zu zeigen. Wo das Kastenwesen herscht, wo Verschiedenheiten des Standes auf den Beruf einen entscheidenden Einfluß ausüben, erhält das Hauswesen nach diesen allgemeinen Normen der sittlichen Gesellschaft seinen Zuschnitt. Wir haben für dasselbe als allgemeine Regel die Gütergemeinschaft der Ehegatten gefordert, politische Verhältnisse aber und Rücksichten auf den allgemeinen Verkehr können auch dieser Forderung Abbruch thun. Es ist erwähnt worden, daß dienende Glieder in das Hauswesen aufgenommen werden können; ihr Verhältniß aber zur Familie wird viel lockerer sein müssen als das Verhältniß der Familienglieder, welche von Natur zusammengehören; daher greifen auch die allgemeinen Gesetze, unter welchen das Hauswesen steht, in jenes Verhältniß sehr

tief ein. Davon giebt die Sclaverei Zeugniß, welche doch nur für einen niedern Standpunkt der sittlichen Cultur das ein Mittel für die Erweiterung des Hauswesens angesehn werden kann, als diesem entsprechend aber von den Gesetzen geschützt wird. Eine andere Form nimmt das Hauswesen auf einer höhern Stufe der Cultur an, wenn das Gesinde nur zeitweilig sich ihm einverleibt und unter dem Schutze des Stats seine persönliche Freiheit behauptet. Ein sittliches Verhältniß zwischen Herrschaft und Gesinde läßt sich herstellen, weil das Hauswesen die Zwecke der Charakterbildung und der Erziehung verfolgt und diese Zwecke auch auf jenes Verhältniß sich ausdehnen lassen. Wie nun das sittliche Recht des Hauswesens unter diesen verschiedenen Ordnungen der sittlichen Gesellschaft und ihrer Culturstufen sich behaupten soll, das würde eine vollständige Oekonomik zu untersuchen haben. Nur ein beschränktes Recht kann sie aber dem Hauswesen zueignen, weil es nur auf einer beschränkten natürlichen Grundlage beruht, auf der Fortpflanzung der Art in ihrem physischen Bestande. Stat, Nationalwirthschaft, Erziehung sind nicht allein für das Wohl und die Zwecke des Familienlebens. Die Familie entwickelt daher auch immer nur einen beschränkten Familiencharakter. Das Bewußtsein hiervon darf ihr nicht entgehn, sonst nimmt sie einen selbstsüchtigen Charakter an, und auch in ihrem Hauswesen soll sich dasselbe zu erkennen geben. Gemeinnützigen Zwecken soll es sich nicht verschließen; das Gesinde, welches es zu seiner Erweiterung gebraucht, soll sich ihm nicht willenlos anschließen, vielmehr in seiner lockerern Verbindung mit ihm eine Erweiterung des Familiencharakters herbeiführen; dazu dient auch die Gastfreundschaft, welche es pflegen soll. Zuletzt erweist sich seine beschränkte Bedeutung in seiner Auflösung, indem andere Familien und andere Hauswesen aus ihm hervorgehn. Ein großes Hauswesen hat eine erhaltende Kraft in sich; von Eltern erbt es sich auf Kinder und Kindeskinder fort; die Nachkommen setzen fort, was die Vorfahren begonnen haben; ein frommer Familiensinn verfolgt mit Liebe die Bahnen, welche die Eltern geebnet haben; aber nicht ohne Gefahr der Beschränktheit wird man daran denken können in denselben Bahnen immer weiter fortzuschreiten. Kein Hauswesen ist so beständig wie der Stat, wie das Volkswesen, welche doch auch nicht ewige Dauer sich versprechen können; eine Hauspolitik verewigen zu wollen, würde gegen die Natur der Sache laufen. Bei der Wahl zur Ehe ist schon der Hindernisse gedacht worden, welche der Familienehe entgegenstehen (254 Anm.); weil das weibliche Geschlecht auf das Hauswesen nicht weniger Einfluß als das männliche fordern darf, soll auch aus der Mischung der Familien eine Aenderung im Charakter des Hauswe-

sens hervorgehn. Der eigenthümliche Charakter der Kinder soll durch vererbte Gewohnheiten des Hauswesens nicht unterdrückt, sondern erzogen werden und durch die Erziehung der Kinder, welche ihre eigene Stellung zur größern Gesellschaft zu suchen haben, soll auch der Gesichtskreis der Eltern sich erweitern.

256. Die Erziehung der Kinder, das äußerste von den Werken der Familie, führt von der Familienverbindung in die größeren Kreise der sittlichen Gesellschaft hinüber; daher werden auch diese einen Antheil an ihr zu fordern haben; aber die Familie darf sich dieses Werk doch nicht entreißen lassen. Die Eltern dürfen es für ihr Bestes fordern, weil sie erst durch dasselbe den Wirkungskreis erfüllt sehen, welcher zu ihrer Charakterbildung die nöthigen Mittel darbietet; ihnen ist von Natur die Sorge für die natürliche Pflege der Kinder als Pflicht übertragen; als vernünftige Wesen sollen sie gepflegt werden und daher schließt daran auch die sittliche Pflicht in Gewöhnung und Übung ihrer Kräfte sich an. Die Kinder haben nicht weniger zu ihrem Besten die Erziehung der Eltern zu fordern, weil die Erziehung die wohlthätigste ist, welche von den natürlichen Antrieben zur Familienliebe ausgeht und durch die angeborene Natur des gleichartigen Familiencharakters geleitet wird. Den Eltern verdanken die Kinder ihr Leben und ihre erste Pflege; mit den ersten Regungen ihres Bewußtseins wächst ihre Dankbarkeit und ihr Vertraun zu den Eltern auf; zum Gehorsam gegen sie sehen sie sich verpflichtet. So fließen den Eltern alle Mittel zur Erziehung ungesucht zu; von jedem andern würden sie nur mit Mühe erworben werden können. Aus der Familie sollen die Kinder herauswachsen um als selbständige Glieder in die große sittliche Gesellschaft eintreten zu können; die Zeit ihrer Erziehung ist die Zeit ihrer Unselbständigkeit, ihrer Unmündigkeit, wie man sagt; wärend derselben sind die Eltern ihre natürlichen Vertreter und haben daher auch für das sittliche Verhalten ihrer Schutzbefohlenen zu bürgen und die Sorge zu übernehmen, daß sie einst als selbständige Glieder in die große sittliche Gesellschaft einrücken können. Alles dies überweist der Familie die Erziehung der Kinder von

ihrem Beginn bis zu ihrem Schluß, wo sie aus der Familie heraustreten um in das öffentliche Leben einzutreten, ihrer eigenen Leitung überlassen. In jedem sittlichen Vorgange hängt alles vom Zweck ab; auch alle Vorschriften für die Jugenderziehung müssen von ihrem Zwecke entnommen werden. Ihr Zweck ist schon ausgesprochen. Nur dann kann er als erreicht angesehen werden, wenn der Zögling durch sie befähigt ist als selbständiges Mitglied in die sittliche Gesellschaft einzutreten. Hierzu gehört nicht die vollständige Entwicklung aller Fertigkeiten, nur bis zu dem Grade der Entwicklung soll der Mensch durch die Jugenderziehung gebracht werden, welcher ihrem Zwecke entspricht. Seine Reife zur sittlichen Selbständigkeit hat der Mensch erreicht, wenn er zum Bewußtsein seines sittlichen Berufs gekommen ist; auf ihn blickend kann er sich selbst leiten und ist von der Botmäßigkeit unter einen fremden Willen entbunden. Darauf also, daß der Zögling seines sittlichen Berufs inne werde, ihn in vernünftiger Wahl ergreifen könne, sollen alle Mittel der Erziehung abzwecken. Der Gehorsam gegen die Eltern ist das Mittel der Familienerziehung; der bisherige Gehorsam soll aber unnöthig werden, wenn die Erziehung vollendet ist. Durch den Gehorsam soll der Zögling sich zuerst finden lernen in die Ordnung des Familienverkehrs und der Arbeiten, welche ihm aufgelegt werden zu seiner Übung. Dies giebt eine Vorbereitung zur Wahl des Berufs, indem es an eine allgemeine Ordnung gewöhnt; denn in einer noch allgemeinern Ordnung soll der Beruf aufgesucht werden; die Zucht der Familie leitet zur Zucht des öffentlichen Lebens an, weil die Stellvertreter des Unmündigen Gewähr zu leisten haben dafür, daß er in die öffentliche Ordnung sich schicken lernt. Je mehr er aber in diese einrückt, um so mehr gewinnt er an Selbständigkeit, um so weniger lastet der Zwang des Gehorsams auf ihm. Das Ende der Erziehung ist die Freilassung der Kinder; eine allmälige Befreiung von der Strenge des Gehorsams muß sie einleiten; die Kräftigung ihres Charakters macht sie möglich; diese soll auch zur Wahl des Berufs führen; sie muß als das angesehen werden, worauf die Familienerziehung in allen ihren Werken hinarbeitet. Eine

entgegengesetzte Richtung in der Liebe der Eltern und der Kinder wird hierzu erfordert. Die Eltern sollen in den Kindern die Eigenthümlichkeit lieben, welche in ihrer wachsenden Selbstbestimmung sich verkündet und den Gehorsam unter dem allgemeinern Gebote der Familienordnung anzuspannen mehr und mehr entbehrlich macht; die Kinder sollen in den Eltern das Gleichartige des Familiencharakters lieben, in der Gewohnheit der Familie immer heimischer werden, das Wohlthätige des Gehorsams immer mehr einsehen lernen. Jene suchen die Zeichen des eigenen Willens dieser auf um seinen Richtungen Nahrung zu geben; diese suchen in den Geboten jener die Zwecke auf, welche dem Wachsthum ihrer Selbständigkeit förderlich sind. So nehmen in der Familienerziehung von der einen Seite die Forderungen an den Gehorsam der Kinder ab, von der anderen Seite die Forderungen von ihm geleitet zu werden zu. Es ist ein scheinbarer Streit unter diesen entgegengesetzten Richtungen; er wird aber dadurch gehoben, daß mit dem Wachsen der Eigenthümlichkeit in den Kindern auch die Sorge der Eltern wächst um die richtige Wahl des Berufs und seine sichere Begründung, die Liebe der Kinder dagegen darauf ausgehen soll den Eltern diese Sorge abzunehmen, weil sie ihnen zu schwer wird; denn ihre Kräfte sind ihr nicht gewachsen, weil die Kinder einen eigenen Wirkungskreis sich schaffen sollen; dieser soll über den Gesichtskreis der Familie hinausliegen, aus welcher sie herausgewachsen sind. Das Steigen und Fallen in diesem sittlichen Verhältnisse zwischen Gehorsam und eigenem Willen verläuft allmählig ohne bestimmte Abschnitte. Die Perioden der Familienerziehung schließen sich an physische Vorgänge an, wie alle regelmäßige Perioden des Lebens (168); das allmälige Fortschreiten in der Entwicklung der Vernunft bringt darin nur Abänderungen hervor.

Ueber Recht und Pflicht zur Erziehung ist ein alter Streit zwischen der Familie und dem Stat. Der Theil der Ethik, mit welchem wir es hier in seinen Grundlagen zu thun haben und welcher als eine besondere Lehre unter den Namen Pädagogik bearbeitet worden ist, hat ihn zu entscheiden. Wenn wir die Pädagogik in

der Gestalt betrachten, welchen sie im Laufe der Untersuchungen allmälig angenommen hat, so werden wir nicht leicht unbeachtet lassen können, daß sie mehr der öffentlichen als der privaten Erziehung das Wort redet, obwohl die Lehren Locke's und Rousseau's, welche in neuerer Zeit den stärksten Anstoß zur Entwicklung der Pädagogik gegeben haben, den Anschein hatten der Privaterziehung den Vorzug zu geben. Dieser Anschein beruhte nur darauf, daß sie vor der öffentlichen Erziehung warnten, weil sie von ihr die Ansteckung des herschenden Lasters fürchteten. Es liegt dem eine pessimistische Ansicht der hergebrachten Gesellschaftsordnung zu Grunde, welche sich nicht behaupten konnte, weil sie mit dem Schlechten das Gute in den Gewohnheiten unseres civilisirten Lebens verdammt. Der Jugend dürfen die Wohlthaten einer Gesellschaft nicht entzogen werden, in welcher sie ihren Wirkungskreis finden soll, obgleich sie in Gefahr geräth mit ihnen zugleich an den Schwächen Theil zu nehmen, mit welchen die bestehenden Cultur noch zu kämpfen hat; diesen Kampf selbst zu unternehmen wird ihre Pflicht werden; sie muß auch das Schlechte kennen lernen, welches zu besiegen ist; der Grundsatz, daß man die Jugend so lange als möglich in der Unschuld, d. h. in der Unkenntniß des Lasters bewahren sollte, damit sie nicht von ihm angesteckt werde, trägt seine Beschränkung in sich selbst. Die künstlichen Mittel, welche angerathen worden sind um die Unkenntniß der sittlichen und unsittlichen Welt, in welcher wir leben, bei der Jugend zu nähren, führen die größte Gefahr mit sich sie dem Wirkungskreise zu entfremden, in welchem sie ihren Beruf aufzusuchen hat. Abgesehn von diesen Verirrungen in den Anfängen der neuern Pädagogik, welche nicht lange unbemerkt bleiben konnten, wies ihre allgemeine Richtung auf ein künstliches Verfahren in der allgemeinen Behandlung der Jugend hin, welches der Familienerziehung fremd ist. Denn in dieser geht alles sehr einfach zu; die Kinder wachsen in der Ordnung und Sitte der Familie auf; so wie sie die Familie erfüllen helfen, so bildet sich auch die Sitte derselben zugleich mit ihnen fort; das Beispiel und die Anweisung der Eltern überträgt auf sie den Bildungskreis, aus welchem sie hervorgegangen sind, die Beziehungen der Familie zu andern Familien und zum öffentlichen Leben gewähren auch eine Einsicht in die größern Verhältnisse, in welche die Kinder nach Vollendung ihrer Erziehung eintreten sollen. Von dieser einfachen Weise der Jugenderziehung haben nun aber die Lehren der neuern Pädagogik nur wenig in sich aufgenommen; sie nehmen sogleich einen Erzieher zu Hülfe, welcher seinem Zöglinge besonders sich widmet und die Erziehung nicht als ein Geschäft neben andern Geschäften, als einen Zweig unter den Geschäften des Hauswesens betreibt, sondern als einen Beruf, welcher ihm

in der Vertheilung der Arbeiten zugefallen ist. Dies charakterisirt die Aufgabe, welche die neuere Pädagogik sich gesteckt hat. Sie stellt sich hierdurch als eine technische Wissenschaft dar, welche für einen besondern praktischen Beruf ausgebildet werden soll. Der besondere praktische Beruf weist auf das öffentliche Leben hin, dessen Glied er sein soll. In einer Familie kann wohl die Vorübung für ihn gepflegt werden; aber auch in diesem Fall wird zu ihm angeleitet nicht für die Familie, sondern für das Gemeinwesen und in die Familienerziehung kommt dadurch ein ihr fremdartiges Element, welches dem öffentlichen Leben angehört. Die häusliche Erziehung mit Beihülfe eines Pädagogen ist nicht mehr reine Privaterziehung. Die Richtung der neuern Pädagogik auf die allgemeinen Grundsätze für einen Pädagogen von Fach liegt in der Natur der Sache. Die Vorschriften für die reine Familienerziehung sind nicht allein sehr einfach, sondern auch von zu eigenthümlicher Art, als daß sie unter allgemein anwendbare Regeln gebracht werden könnten. Die Eigenthümlichkeit der Mutter und des Vaters, die Eigenthümlichkeit des Hauswesens, in welche die Erziehung sich fügen muß, die Eigenthümlichkeit der Kinder sind dabei zu berücksichtigen; man hat es dabei mit Individualitäten zu thun, welche überall Ausnahmen von der Regel fordern. Die Grundsätze für das Erziehungswesen im Allgemeinen werden nur die Bildung des Menschen oder des Staatsbürgers auf einer bestimmten Culturstufe in das Auge fassen können, für die Bildung des Familiengliedes lassen sie dabei nur einen freien Raum, welcher durch einige allgemeine Vorschriften angedeutet wird. Dies wird uns nicht davon zurückschrecken dürfen die Pädagogik als technische Wissenschaft aufrecht zu erhalten; es muß uns aber davor warnen ihr einen zu weiten Umfang ihrer Bedeutung zu geben. Ihre Stellung in der Ethik unterwirft sie philosophischen Grundsätzen, welche die leitenden Gesichtspunkte für alle ihre Entscheidungen abgeben müssen, legt ihr aber auch die beschränkenden Rücksichten auf andere Zweige des sittlichen Lebens auf, welche über die Erziehung der Kinder nicht vernachlässigt werden dürfen. Ihre Bedeutung als technische Wissenschaft für Pädagogen von Fach beschränkt sie nach zwei Seiten zu. Von der einen Seite zu hat sie mit der Familienerziehung nur nebenbei zu thun. Der Pädagog empfängt seine Zöglinge als schon vorbereitet für die weitere Bildung, welche sie von ihm empfangen sollen, von der Familie; es ist auch ein falsches Ideal, welches man sich von seinem Geschäfte gemacht hat, wenn man forderte, er sollte darauf ausgehn seinen Zögling ganz in seine Gewalt zu bringen; dies würde den Zweck der Erziehung, die selbständige Charakterbildung des Zöglings, es würde ebenso die fortdauernden Rechte der Familie auf die Erziehung beeinträch-

tigen. Von der andern Seite zu hat die Pädagogik als technische Wissenschaft nur ein beschränktes Ziel sich zu setzen, denn jede Technik geht auf einen ausführbaren Zweck unter bestimmten Bedingungen des Raumes und der Zeit. In Rücksicht auf diese Bedingungen muß die Pädagogik einer jeden Zeit und in einem jeden Lande anders ausfallen, als in jeder andern Zeit und in jedem andern Lande. Den technischen Wissenschaften kann das Eingehn auf das Empirische nicht erspart werden; aus ihm ziehen sie den Reichthum ihres Materials und die Fruchtbarkeit ihrer Vorschriften. Von dem allgemeinen philosophischen Theil der Pädagogik haben wir nun ihre technischen Vorschriften zu unterscheiden, welche auf die empirischen Bedingungen eingehn; der erste Theil aber muß so gefaßt werden, daß er die Anknüpfungspunkte für die letztern darbietet. Gegen diese unumgängliche Forderung ist oft gefehlt worden, indem man den Zweck der Jugenderziehung weit über das praktisch Erreichbare hinaus erhoben hat. Man hat gemeint die Aufgaben des Erziehers nicht hoch genug stecken zu können. Er sollte den Zögling zur Gottähnlichkeit bilden, das Ideal des Menschen aus ihm herausziehen, alle seine menschlichen Fähigkeiten zur Entwicklung, zur Vollendung bringen. Das Unpraktische dieser Forderungen ist einleuchtend. Der Erzieher kann nicht mehr geben, als er hat. Keine Zeit kann ihre Jugend zu einer höhern Stufe der Bildung erheben, als die ist, auf welcher sie selbst steht. Vollkommene Menschen werden von der Erziehung nicht erwartet, aber wohlerzogene Menschen und für solche werden die zu halten sein, welche der Bildung ihrer Zeit und ihres Volkes sich gewachsen zeigen, d. h. fähig sind als selbständige Glieder der sittlichen Gesellschaft, zu welcher sie gehören, aufzutreten und in ihrem Wirkungskreise die Bildungsstufe ihrer Zeit zu weiterer Entwicklung zu bringen. Mit einem falschen Ideale dessen, was die Erziehung der Jugend zu leisten hat, verdirbt man sich die praktische Anwendbarkeit der Pädagogik. Den Zweck der Jugenderziehung, einer kleinen Periode des menschlichen Lebens, verwechselt man mit dem Zwecke des ganzen vernünftigen Lebens, wenn man jenem falschen Ideale folgt. Den wahren Zweck der Erziehung haben wir darauf zu beschränken, daß der Zögling zu der Reife seines Lebens gebracht werde, welche ihn befähigt die Wahl seines Berufs zu treffen; dann ist er wohl erzogen und kann sich im Bewußtsein seiner sittlichen Bestimmung selbst leiten. Nur von diesem Gesichtspunkte auf den wahren Zweck der Jugenderziehung aus wird man die Geschäfte des Erziehungswesens richtig beurtheilen können. Er muß uns gewahr werden lassen, daß die Pädagogik als technische Anweisung für den Pädagogen von Fach nur einen Theil der Erziehung ausführlich behandeln kann, für

den andern Theil aber die Augen offen behalten muß um die Stellung des Pädagogen zur Familienerziehung richtig würdigen zu können. Daß die öffentliche Erziehung für die Bildung des Charakters, auf welche es bei der Wahl des sittlichen Berufs ankommt, wenig thun kann, leuchtet der unbefangenen Beurtheilung ein; denn sie muß allgemeine Bildung bezwecken, die Bildung des Charakters aber beruht auf der individuellen Natur. Stellvertreter der Eltern für dieses Geschäft gehören zu den Ausnahmsfällen, welche nur durch abnorme Verhältnisse herbeigezogen werden. Hieraus ergiebt sich nun auch die Entscheidung über das Recht zur Erziehung. Es muß der Familie seinem Hauptheile nach bewahrt bleiben. Der Stat kann Bürger im Allgemeinen erziehen; jede öffentliche Anstalt für die Erziehung kann für das öffentliche Leben erziehen, aber keine öffentliche Erziehung kann dazu anleiten, daß der Einzelne seine besondere Stellung im öffentlichen Leben nach seinen besondern Naturanlagen finde. Hierauf aber muß es auch dem State ankommen, welcher sein Gedeihen nur in der richtigen Vertheilung der Arbeiten finden kann. Wo der Haupttheil der Erziehung dem State zugefallen ist, da geschah es nur in der Absicht, daß alle Freigeborne zu demselben Stande erzogen, für die Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten tüchtig gemacht würden. Die Verirrungen der Philosophen, welche die unbedingte öffentliche Erziehung gefordert haben, sind demselben Ziele zugeführt worden. Von der öffentliche Erziehung konnte nur Uniformität der Bildung erwartet werden; wenn sie vorherscht, wird die Entwicklung der besondern Talente dem Zufall überlassen. Wenn wir aber der Familie den Haupttheil der Erziehung zuweisen, so schließt dies doch keinesweges die Mithülfe des öffentlichen Lebens aus. Der Zögling soll auch aus der Familie heraustreten; seine besondern Gaben soll er für das öffentliche Leben verwenden lernen; in ihm steht die Familie selbst und gewöhnt an seine Ordnung; aber dies genügt doch nicht, weil ein weiterer Kreis für die Wahl des Berufs sich eröffnen soll; zu ihr gehört der weitere Einblick in das ganze Getriebe des öffentlichen Lebens, in den allgemeinen Stand der Bildung, auf welchem die sittliche Gesellschaftsordnung beruht. Je enger der Wirkungskreis der Familie ist, um so weniger kann sie ihn gewähren. In demselben Grade daher, in welchem ein Hauswesen knapp zugemessen ist, bedarf es auch der Hülfe des öffentlichen Lebens zur Erziehung seiner Kinder. Wenn wir also der Familie die Hauptleitung durch den ganzen Verlauf der Erziehung zusprechen, so sind wir doch weit davon entfernt die ausschließliche Privaterziehung zu empfehlen; vielmehr ihre Ergänzung durch die öffentliche Erziehung soll sie aufsuchen. Wenn jene die Individualität des Kindes mit Liebe pflegt und das

Bewußtsein der besondern Bestimmung weckt, so soll diese an das allgemeine Gesetz heranziehn und die Einsicht in den allgemeinen Stand der Bildung eröffnen. Die Pädagogik wird beide Zweige der Erziehung zu beachten haben, ihre im Einzelnen ausgeführten Lehren aber wenden sich nur der öffentlichen Erziehung zu; die Familienerziehung berücksichtigt sie nur, soweit ihre Verpflichtung geht die Bedingungen für die öffentliche Erziehung darzubieten. Die Rechte des öffentlichen Lebens an die Familie hat sie zu vertreten. Wenn sie weiter gegangen ist und auch die Familienerziehung unter allgemeine Vorschriften hat bringen wollen, ist sie nur auf Irrwege gerathen. Davon liegen zahlreiche Beispiele vor. Es lassen sich Regeln geben für die leibliche Pflege der Kinder, sogar für die Rücksichten, welche auf die noch ungebornen Kinder genommen werden sollen, es ist aber nicht Sache des Pädagogen, sondern des Arztes diese Regeln den besondern Verhältnissen der Familien anzupassen. Aehnliche Regeln gelten den Leibesübungen, an welche sich auch geistige Uebungen anschließen; aber die besondern Verhältnisse der Familien und die besondern Individualitäten der Kinder verlangen so viele Ausnahmen von diesen Regeln, daß von ihnen nur so viel übrig bleibt, als von den oben erwähnten Bedingungen für die öffentliche Erziehung erheischt wird. Wenn die Eltern an diese Regeln sich binden sollen, so haben sie dabei nur eine Pflicht zu erfüllen, welche ihnen als Vertretern des Gemeinwesens zufällt. Man wird hierbei freilich beachten müssen, daß wenn einmal ein öffentliches Leben sich gebildet hat, auch öffentliches und privates Leben, öffentliche und private Erziehung nur dem Begriff nach sich unterscheiden lassen. Die Familienerziehung ist zu einfach um weitläuftiger Anweisungen zu bedürfen; man soll sie nicht durch Künsteleien verderben; sie schließt sich zu nah an die Führung des Hauswesens an um abgesonderten Regeln der Pädagogik Raum zu gestatten. Daß sie dabei allgemeinen sittlichen Regeln unterworfen bleibt, versteht sich von selbst; sie sind aber mit den Regeln der Oekonomik verflochten, weil die Rücksichten auf die Kindererziehung nicht zum herrschenden Princip für das Familienleben gemacht werden dürfen. In der Familie ist die Kindererziehung nicht Sache eines besondern Berufs. Dennoch ist sie die wohlthätigste Erziehung, theils weil sie am engsten an den ganzen Verlauf des Lebens sich anschließt und nicht nur über besondere Abschnitte der Zeiten sich erstreckt, theils weil sie am meisten den individuellen Richtungen und Neigungen der Kinder nachgeht und in den Händen derer ist, welche diese am besten zu würdigen wissen. Denn die Eltern lernen sie im beständigen Zusammenleben mit den Kindern am leichtesten kennen und es darf überdies die Voraussetzung gemacht werden, daß

der angeborne Familiencharakter zwischen Eltern und Kindern die Verständigung über die eigenthümlichen Wege des Lebens in einer Weise erleichtert, welche andern Personen nicht zugänglich sein würde.

257. Für das Verständniß der Erziehung ist es von größter Wichtigkeit ihre Perioden zu beachten. Wie alle periodische Abschnitte haben sie ihren Grund in dem natürlichen Verlauf des Lebens; aber nicht die Natur wird erzogen, sondern die Vernunft; daher schließt sich in der Erziehung an einen Naturproceß, welcher neue, störende Bedürfnisse bringt, wie an einen Antrieb zu neuer Entwicklung die Thätigkeit der Vernunft an, welche über die Natur die Herrschaft gewinnen soll. Die natürlichen Antriebe sollen durch die Vernunft gemäßigt, zur Ordnung des sittlichen Lebens gebracht werden; durch den ganzen Verlauf der Erziehung geht ein Kampf der Vernunft mit der Natur hindurch; anfangs steigt die Natur mit Macht auf, übermächtig macht sie ihre Bedürfnisse geltend; allmälig entfaltet die Vernunft ihre Kräfte, anfangs nachgiebig gegen die Forderungen der Natur, bis sie zur Herrschaft gelangt ist. Damit tritt ein neuer Wendepunkt ein; die Vernunft weiß nun die gewohnten natürlichen Antriebe in Ordnung zu leiten, muß aber auch erwarten, daß ein neuer Abschnitt des Lebens ungewohnte Antriebe bringt, welche für sie eine neue Arbeit herbeiführen. So haben wir in jeder Periode der Erziehung unter dem Auf- und Absteigen der Macht der Natur und der Vernunft einen Wendepunkt anzunehmen, welcher der Entwicklung einen neuen Charakter giebt und die Periode in zwei Theile zerlegt. Von der Familie aber gehen die natürlichen Processe des Lebens aus; an sie müssen auch die Perioden der Erziehung sich anschließen; erst von ihr aus breiten sie sich über die öffentliche Erziehung aus. Das Familienleben dreht sich um den Fortpflanzungsproceß; er giebt auch den natürlichen Abschnitt für die Familienerziehung ab. Sie zerfällt in zwei Perioden, welche durch die Entwicklung der Mannbarkeit von einander geschieden werden. Der Anfang des Lebens ist ein physisches Hineinwachsen des Kindes in die Familie; an dasselbe schließt sich ein sittliches Hineinwachsen in sie an; dieser

Fortgang erfüllt die erste Periode der Erziehung. Mit dem Eintreten der Mannbarkeit tritt ein physisches Herauswachsen aus der Familie ein; die Bildung einer neuen Familie soll durch dasselbe eingeleitet werden. Der erwachte Geschlechtstrieb führt zur Verwendung der natürlichen Kräfte des Individuums für die Fortpflanzung der menschlichen Art. Der Beginn dieser zweiten Periode ist ein physisches Hineinwachsen in die Menschheit, welcher nun die Dienste des Individuums gewidmet werden sollen; an dasselbe soll sich das sittliche Hineinwachsen in die Menschheit anschließen. Die erste Zeit der ersten Periode ist vorherschend der physischen Pflege des Kindes gewidmet; die Geburt weckt nur physische Bedürfnisse; sie fordern zuerst augenblickliche Befriedigung; allmälig jedoch werden sie weniger dringend; die Pausen, welche sie gestatten, sind zu benutzen um an die Ordnung der Familie, an eine Regel der sinnlichen Befriedigung zu gewöhnen und die sinnlichen Begierden und unwillkürlichen Bewegungen unter die Macht der Vernunft zu bringen. Von der Pflege des Leibes geht die Erziehung zur Uebung des Leibes über und wird hierdurch erst eine sittliche Erziehung, denn in den Leibesübungen wird der Wille der Vernunft geübt (223). Zu ihnen gehört auch die Uebung der Sprache, welche anfangs nur die Herrschaft über die Sprachorgane herbeiführt; allmälich schließt sich aber an sie die Fähigkeit an eine Folge zusammenhängender Gedanken auszudrücken, welche mehr als das augenblickliche sinnliche Bedürfniß bezeichnen. Mit diesem Grade der Sprachentwicklung ist der Wendepunkt in der ersten Periode der Erziehung eingetreten. Das Kind kann nun sittlich hineinwachsen in die Familienordnung; denn es kann sich verständigen mit den Eltern über fortlaufende Geschäfte, welche mit Absicht betrieben werden sollen. Es hat aufgehört nur zu spielen und bruchstückweise geübt zu werden; seine Verständigung mit den Eltern verstattet eine planmäßige Entwicklung seiner Kräfte. Die eigenthümlichen Anlagen können sich nun in fortgesetzt gepflegten Neigungen des Kindes verrathen. Dieser Abschnitt der Erziehung soll zu planmäßigen Uebungen benutzt werden, über deren Absicht auch das Kind ein Verständniß gewinnt. An die Uebungen schließt sich der

Unterricht an, weil sie nur in fortgesetzter Verständigung vermittelst der Sprache geschehen können; ein eigentlich wissenschaftlicher Unterricht liegt dieser Stufe der Erziehung fern, weil sie nur das Hineinleben in die sittliche Ordnung der Familie bezweckt und die Kreise des Bewußtseins eröffnen soll, welche über alle Theile der Familie sich verbreiten. Der Uebergang zur zweiten Periode der Erziehung wird aber doch hierdurch angebahnt. Den Unterschied der Geschlechter lernt man in den verschiedenen Geschäften des Vaters und der Mutter kennen; um ihn jedoch begreifen zu lernen muß man ihn in den Wirkungen des Geschlechtstriebes an sich selbst erfahren. Die eintretende Mannbarkeit führt diese Erfahrung herbei; indem der Geschlechtstrieb mit natürlicher Gewalt erwacht, leitet er in ein neues noch unbekanntes Leben ein, welches nicht ohne Gefahren betreten werden kann; je größer sie ist, um so mehr bedarf diese neue Periode des Lebens der Erziehung. Die Gefahren des erwachenden Geschlechtstriebes werden gemildert durch das Beispiel der Eltern, welches zeigt, wie der Unterschied der Geschlechter zu einer sittlichen Ausgleichung kommen soll. Noch ein anderer Umstand trägt dazu bei. Dem Erwachen des Geschlechtstriebes, welcher die Geschlechter vereinigen soll, folgt doch unmittelbar eine gereizte Mißstimmung unter ihnen aus natürlichen Gründen. Das Bewußtsein ihrer eigenthümlichen Neigungen, zu welchem die Kinder in der vorhergehenden Periode geweckt worden sind, fürchtet für sie Gefahr von dem Werke, welches der menschlichen Art geleistet werden soll; die verschiedenen Neigungen der Geschlechter führen zu Abneigungen unter ihnen im Verkehr; man hat auch schon gelernt der Nachgiebigkeit gegen den Drang thierischer Bedürfnisse sich zu schämen. In der Natur der Sache liegt es daher, daß die beiden Geschlechter in der Erziehung getrennt werden. Der vernünftige Mensch soll lernen den Geschlechtstrieb nur nach sittlicher Ordnung zu befriedigen. Dazu muß er in das Verständniß der menschlichen Gesellschaftsordnung eingeführt werden, in welchem die Ehe zu schließen und für die Familie eine Stelle zu suchen ist. Die Anweisung hierzu kann er nur vom öffentlichen Unterricht erhalten, welcher der

Familienerziehung zur Seite tritt, indem er zur Einsicht in die Familienordnung die Zucht und das Verständniß der allgemeinen Gliederung der sittlichen Gesellschaft hinzufügt. Für die männliche Jugend wird aber hierzu eine viel weitere Erziehung verlangt, als für die weibliche, weil jene im öffentlichen Leben, diese im Hauswesen ihren Wirkungskreis suchen soll. Die Erziehung der Töchter läßt sich daher auch meistens in der Familie vollenden; von der öffentlichen Erziehung ist für sie nur zu fordern, daß sie, wo die Familienerziehung nur unzureichende Mittel für die allgemeine Verständigung bietet, diesen Mangel ergänzt, vornehmlich aber über die Grundsätze der bestehenden Gesellschaftsordnung im Allgemeinen Unterricht ertheilt. Viel tiefer in die Einzelheiten dieser soll die öffentliche Erziehung der Söhne eingehn, weil sie zur Wahl eines besondern Berufs befähigt werden sollen. Der Wendepunkt in dieser Periode der Erziehung liegt da, wo die Wahl des Berufes beginnt. Der Geschlechtstrieb hat auf ihn hingetrieben; das thierische Bedürfniß, welches er aufregt, und die Hindernisse, welche von natürlicher und sittlicher Seite seiner Befriedigung sich entgegensetzen, sollen ausgeglichen werden durch die Einsicht, daß die Fortführung der sittlichen Gesellschaftsordnung seine Befriedigung in der Ehe fordert. Dann ist die Zeit gekommen für die Wahl des Berufes. Diese Wahl soll getroffen werden im Bewußtsein der persönlichen Eigenthümlichkeit; mehr und mehr entzieht sich in ihr der Zögling der Erziehung, aber noch immer bedarf er ihrer Leitung, bis seine Wahl entschieden ist. Die Wahl des weiblichen Geschlechts ist vorzugsweise persönlich, weil es erst durch das eheliche Leben in die Einzelheiten der öffentlichen Verhältnisse eingeführt werden soll; die Erziehung aber hat darüber zu wachen, daß die persönliche Vorliebe mit den allgemeinen Interessen in Uebereinstimmung bleibe. Bei der Wahl des männlichen Geschlechts tritt zu dem persönlichen das öffentliche Interesse hinzu und die Erziehung hat daher auch zur Verständigung über dieses einen größern Beitrag zu liefern.

Die Reichhaltigkeit des Kapitels, dessen Skizze wir entworfen haben, fordert uns zu der allgemeinen Bemerkung auf, wie schwer es den Untersuchungen der Ethik fällt von der gegenwärtigen Culturstufe abzusehn. Denn die Schwierigkeiten, welche sie herbeiziehn, beruhen vorzugsweise auf den Verwicklungen der allgemeinen Culturverhältnisse mit dem Familienleben. Den Forderungen der Vernunft in ihrer vollen Strenge können wir unter der Noth der Gegenwart in den wenigsten Fällen genug thun; daher fallen auch die Forderungen, welche wir an die Familienerziehung stellen müssen, in den zahlreichsten Fällen in Widerspruch mit dem, was von praktischen Bedürfnissen erzwungen wird, und die Lehren der praktischen Pädagogik finden andere Regeln räthlich als die von der allgemeinen Moral vorgeschriebenen. Die äußersten Spitzen in der graduellen Stellung der Familien finden sich in fast gleichem Grade der Noth nur von entgegengesetzten Seiten. Die schwächsten Familien sehen sich gezwungen ihre Kinder der öffentlichen Erziehung vor der Zeit zu übergeben, weil ihnen die Mittel mangeln; die mächtigsten Familien können ihren Kindern die Wahl des Berufs nicht gestatten und müssen sie der öffentlichen Erziehung entziehen; nur die mittlern Stellungen würden das rechte Verhältniß zwischen privater und öffentlicher Erziehung gestatten können; aber die Extreme sind gefährlich und die Mitte ist unmöglich. Die praktische Pädagogik sucht die Mitte zwischen Familienerziehung und öffentlicher Erziehung zu halten; ihre Richtung aber, wie schon bemerkt wurde, geht doch auf die Regeln für die letztere, es hält ihr daher schwer die Mitte zu treffen. Man ist dabei auch geneigt die öffentliche Erziehung in zu engem Sinn zu nehmen und sie auf das zu beschränken, was von Anstalten des Stats oder der Kirche für sie geleistet wird; solche Anstalten aber setzen doch schon weit vorgeschrittene Grade der Cultur voraus. Alle diese Rücksichten erschweren es die Aufgaben der Familienziehung in dem natürlichen Verlauf ihrer Perioden ohne Störungen durch Bezugnahme auf die gewöhnliche Uebung sich vor Augen zu legen. Wollten wir das Geschäft der Erziehung in den ursprünglichen Zuständen der Familie, in welchen sie in möglichster Absonderung gedacht würde, betrachten um die angedeuteten Verwicklungen zu vermeiden, so würden wir nur gewahr werden, daß die Familie ohne äußere Beihülfe den Zwecken der Erziehung gar nicht genügen kann, weil sie darauf gerichtet sind den Menschen aus der Familie herauszuführen. Wenn man dagegen die Familienerziehung in ihren Berührungen mit der öffentlichen Erziehung betrachtet, so drängt sich auch alsbald der Kampf unsern Blicken auf, welcher zwischen der Selbständigkeit des Hauswesens und der öffentlichen Macht noch niemals geschlichtet worden ist.

Hauptsächlich aber ist es die Erziehung der Kinder, was daran erinnert, daß die Familie die Hülfe des öffentlichen Lebens nicht entbehren kann; für das Hauswesen fordert sie Schutz, für die Erziehung aber Förderung; es läßt sich ein Hauswesen denken, welches alle Bedürfnisse für seine Erhaltung und Ausbreitung in sich selbst erzeugte, aber nicht ein solches, welches auch den Bedürfnissen für die Kindererziehung genügte, aus dem vorher angeführten Grunde. Hieraus fließt, daß die Versuchung näher liegt der öffentlichen Erziehung zu viel, als ihr zu wenig zuzuwenden. Daher gehen auch die Vorschriften über die Perioden der Erziehung, welche wir aufgestellt haben, gegen den gewöhnlichen Gebrauch hauptsächlich darin an, daß sie vor der zu frühzeitigen Einmischung der öffentlichen Erziehung warnen. In der Praxis möchte wohl kein Fehler häufiger sein als dieser. Von der Noth der Familien wird er zum großen Theil gerechtfertigt, darf aber auch alsdann nur als eine Sache der Noth betrachtet werden. Die Lage der Familie gestattet keine freie Wahl des Berufs, gestattet auch nicht der Erziehung der Kinder aus eigenen Mitteln die ausreichende Sorgfalt angedeihen zu lassen; weil dies in Durchschnitt der Fall ist, ist es herkömmliche Sitte für die Erziehung der Kinder in frühem Alter die Hülfe öffentlicher Schulen in Anspruch zu nehmen. Durch die Lage der Sachen wird diese Sitte gerechtfertigt; aber die Lage unserer Culturzustände ist nicht die beste. Dadurch, daß man ihr mehr Einfluß auf die häusliche Erziehung einräumt, als nöthig ist, wird die Sache nur verschlimmert. Hierzu aber ist eine sehr allgemein verbreitete Neigung vorhanden, weil die Sorge für die Erziehung auf den Zweck derselben das Augenmerk richtet und die Erzieher dazu verführt auf den muthmaßlichen Beruf des Kindes vorzeitig Rücksicht zu nehmen. Nichts ist gewöhnlicher, als daß die Eltern der Zeit vorauseilen, ihre Wünsche und Hoffnungen für den künftigen Beruf des Kindes zur Richtschnur für ihre Erziehung machen, nur darauf sinnen ihm so früh als möglich die Mittel zu schaffen, daß es diesen Beruf ergreifen könne, ja ohne die Neigung des Kindes zu befragen über seinen Beruf bestimmen. Dergleichen kann durch Noth entschuldigt werden, aber zur Tugend soll man es nicht machen wollen. Hierzu gehört auch die zu frühzeitige Absonderung der Geschlechter, welche in unsern Sitten liegt; denn der Unterschied der Geschlechter weist auf die künftige Bestimmung hin. Dieser Unterschied liegt in den natürlichen Anlagen vom Beginn des Lebens an ausgesprochen und ist daher auch von frühester Zeit an zu berücksichtigen; aber im Bewußtsein der Kinder taucht er doch nur allmälig auf und wird viel später begriffen. Soll man dieses Bewußtsein durch künstliche Unterscheidungen wecken? Zu frühzeitige

Hinweisungen auf eine Bestimmung, von welcher der Zögling noch keine Vorstellung sich machen kann, werden immer nur in Verwirrung setzen können. In dieser Beziehung mag die Maxime, daß man die Kinder so lange als möglich in ihrer Unschuld bewahren sollte, wohl ihren Werth haben. Im Allgemeinen haben wir bei dem Standpunkte unserer Cultur sehr große Ursache vor zu früher allgemeiner Belehrung der Kinder zu warnen; der Verlust der Jugendfrische in aufgezwungenen Arbeiten, für welche den Kindern noch keine Spur des Verständnisses zu schaffen ist, in welchen sie nur abgerichtet, nicht erzogen werden, nur mechanische, nicht sittliche Fertigkeiten gewinnen, führt die Ermattung in dem Alter herbei, in welchem das Bewußtsein einer selbständigen sittlichen Bestimmung sich entwickeln sollte; altkluge und wohleingeschulte Kinder sehen sich heimisch in der gewohnten Laufbahn, welche sie unbesorgt nur weiter zu verfolgen brauchen, aber einen eigenen Entschluß zu fassen fühlen sie in sich weder Kraft noch Antrieb. Dies ist weniger die Schuld der öffentlichen Erziehung als der Familien, welche die Hülfe jener nicht in Uebermaß und zu voreilig in Anspruch nehmen sollten. Hierauf stützt sich unsere Meinung, daß es nur als Sache der Noth zu betrachten sei, wenn der öffentliche Unterricht für die erste Periode der Erziehung zu Hülfe gerufen wird. Die zwei Abschnitte, in welche wir diese Periode zerfallen lassen, weisen auf die Wichtigkeit des Sprachunterrichts hin; sie tritt uns hier aber nur von einer ihrer Seiten entgegen, sofern er nemlich das unentbehrliche Mittel für alle Verständigung über gemeinsame Pläne und für allen andern Unterricht darbietet. Man muß im Sprachunterricht verschiedene Stufen unterscheiden; für die Unterscheidung der beiden Abschnitte, von welchen wir reden, kommen nur zwei Stufen in Betracht, die Einübung der Laute und ihrer Verbindung und die Fortführung derselben bis zu der Fertigkeit, welche zur Verständigung im Verkehr der Familie befähigt. Nicht mit den ersten Sprachübungen kommt ein neuer Charakter in die Erziehung; wie alle Entwicklungen der Vernunft schreiten sie nur sehr allmälig fort; aber wenn sie eine gewisse Stufe der Reife gewonnen haben, ändern sie den Gang der Erziehung in wesentlichen Punkten ab. In den ersten Zeiten der Kindheit hat alle Sorge um das Kind, welche nicht bloß auf leibliche Pflege sich bezieht, nur einen fragmentarischen Charakter und giebt nur spielende Uebungen ab; planmäßige Einwirkungen sind noch nicht möglich, weil sich das Kind nicht verständigen kann über die Fortschritte, welche es gemacht hat oder beabsichtigt; in seinen Spielen gewinnt es aber hierzu allmälig die Fähigkeit und sowie es seine Gedanken und Absichten auszudrücken gelernt hat, beginnt die Aufgabe es mit ernster Absicht zu be-

schäftigen. Die neuere Pädagogik, welche im Streit mit der gewöhnlichen Uebung des Erziehungswesens sich zuerst versuchte, hat die Spiele der Kinder sehr begünstigt, als Mittel die Neigungen und Eigenthümlichkeiten der Kinder zu erforschen, sogar als Mittel des Unterrichts; es wird sich aber nicht verkennen lassen, daß sie nur zu Vorübungen dienen können, zu fortgesetzter ernster Arbeit sich umgestalten müssen, wenn sie der Entwicklung eines selbständigen Charakters, der Wahl des Berufs zuführen sollen, und daß selbst zum Einleben in die sittliche Ordnung der Familie die Unterscheidung der Zeiten gehört, welche der Arbeit und welche der Muße gewidmet sind. Der Jugend sollen wir ihre Spiele gönnen, in welchen sie anfangs ihre Kräfte versucht, dann im Wetteifer mit Andern sie messen lernt, wir sollen sie auch in diesen Spielen beobachten, ja an ihnen Antheil nehmen; aber alles dies dient nur dazu Anknüpfungspunkte zu gewinnen für ein planmäßiges Einwirken der Erziehung auf ihr Leben, in welchem die Arbeit nicht fehlen kann. Der Erzieher hat seine Arbeit am Zöglinge; der Zögling muß ihr folgen; die Ausbildung der Sprache zu folgerichtiger Entwicklung im Ausdruck der Gedanken ist das Mittel der gemeinsamen Arbeit. Die erziehenden Eltern sehen dabei aber weiter als die Kinder; diese sind nur mit der gegenwärtigen Arbeit beschäftigt, jene blicken in die Zukunft, für welche sie vorbereiten soll. Der Unterricht im Verkehr der Familie, in der familiären Sprache, soll den Uebergang vorbereiten in das öffentliche Leben, in welches die zweite Periode der Erziehung einführt. Daher schließen sich an die Anleitung zur Verständigung im Gesichtskreise der Familie auch die Vorbereitungen an, welche zur Verständigung im Allgemeinen führen sollen; sie reichen um so weiter, je umfangreicher der Verkehr der Familie mit dem öffentlichen Leben ist. Daß der zweite Hauptabschnitt der Erziehung mit dem Eintreten der Mannbarkeit beginnt, wird wohl keinem Zweifel unterworfen sein. Die Gefahren, welche er herbeizieht, lassen für ihn die Erziehung unentbehrlich erscheinen; den Naturtrieben, welche die Jugend mit einer ihr noch unbekannten Gewalt und zu einem ihr noch unbekannten sittlichen Zwecke ergreifen, darf sie nicht ohne Leitung überlassen werden. Es wird aber auch wohl kaum bezweifelt werden können, daß die Warnungen und Weisungen, welche anleiten sollen, in diesen neuen Verhältnissen sich zurecht zu finden, nur im Schoße der Familie in eindringlicher Weise ertheilt werden können. Der öffentliche Unterricht kann sie nur in ganz allgemeinen Vorschriften berühren. Die Sonderung der Geschlechter in der Erziehung muß als ein Mittel betrachtet werden, welches dem Drange des Geschlechtstriebes entgegenarbeitet und Zeit gewährt über seine Bedeutung für das

sittliche Leben sich zurecht finden zu lassen. Sie wird überdies nöthig, weil beiden Geschlechtern nun der Gedanke an ihre verschiedene sittliche Bestimmung erwacht ist, für welche sie vorbereitet werden sollen. Da sie im Leben außer der angebornen Familie gesucht werden muß, wird auch die Verständigung über die Verhältnisse außer der Familie nöthig, aber doch in einem viel größern Maße für das männliche als für das weibliche Geschlecht. Die gewöhnliche Uebung hat dies nicht verfehlt; die öffentlichen Anstalten für die Erziehung und daher auch die Pädagogik haben die männliche Jugend viel reichlicher bedacht als die weibliche. Doch ist die letztere nicht ganz unberücksichtigt geblieben. Wenigstens die Kirche hat ihren Einfluß auf die weibliche Erziehung nicht aufgegeben. Sie unterrichtet über die allgemeinmenschlichen Verhältnisse in der bestehenden Gesellschaftsordnung, wie sie durch den religiösen Glauben der kirchlichen Gemeinschaft vertreten werden. Es könnte scheinen, als hätte die öffentliche Erziehung für die weibliche Jugend noch mehr zu leisten, den Unterricht nemlich für den Gebrauch der allgemeinen Verkehrsmittel. Aber es wird wohl angenommen werden dürfen, daß die Familie in ihrem geselligen Verkehr als Stellvertreterin des öffentlichen Lebens das Nöthige zu diesem Zwecke leisten kann, und es darf ihrem eigenen Urtheile überlassen bleiben, wie den Mängeln, welche sich in ihr in dieser Beziehung gezeigt haben sollten, abgeholfen werden könne. Die männliche Jugend dagegen muß viel genauer in die Einzelheiten des allgemeinen Verkehrs, in das Verständniß der Gliederung, auf welcher die bestehende Gesellschaftsordnung beruht, und der Grundlagen der allgemeinen Bildung eingeführt werden, als die Mittel der Familie dies bewirken können, weil sie nur einen beschränkten Kreis des sittlichen Lebens zur Anschauung bringen. Für die Wahl des Berufs ist ein weiterer Gesichtskreis zu schaffen. Der erste Abschnitt der zweiten Periode soll sie nur möglich machen und daher die Mittel zur Verständigung über das Allgemeine darbieten, in welchem die Stellung des Einzelnen aufzusuchen ist; dem zweiten Abschnitte bleibt es vorbehalten diese Mittel anzuwenden zur Uebersicht über die Lage der Dinge, zur Ueberlegung der weitern Aufgaben und zur Prüfung der eigenen Kräfte, welche diesen Aufgaben sich widmen sollen. Welche Wege die öffentliche Erziehung einschlagen soll um hierin den Familien ihre Hülfe zu bieten, bleibt spätern Untersuchungen überlassen; hier, wo wir nur die Aufgaben der Familie betrachten, haben wir nur darauf zu dringen, daß auch dieser Theil der Erziehung von ihr geleitet werden soll. Denn es kommt in seinem Verlauf auf Entwicklung individueller Kräfte und zuletzt auf Entscheidung über ihre sittliche Bestimmung an,

die öffentliche Erziehung aber hat nur das Allgemeine zu vertreten, die Berücksichtigung der Individuen kann nur als Nebenwerk mit ihr sich verbinden. Die öffentliche Erziehung gewinnt zwar mit fortschreitendem Alter einen größern Einfluß; in welchem Maße aber und in welcher Richtung ihre Hülfe in Anspruch genommen werden soll, bleibt dem Urtheil der Familie überlassen. Je mehr jedoch die Jugend in das öffentliche Leben einrückt, wozu die öffentliche Erziehung nur den Anfang macht, um so mehr entzieht sie sich auch der Familienerziehung. Die Entscheidung in der Wahl des Berufs muß ihr selbst überlassen werden; der Einfluß der Eltern auf sie soll sich auf Belehrung über die Stellung der Familie zum Allgemeinen und auf Warnung vor Fehlgriffen beschränken.

258. Die Familie für sich ist unzulänglich das sittliche Leben zu der Entwicklung zu bringen, welche die Vernunft verlangt. Darauf hat die Erfahrung hingewiesen, indem sich überall größere Kreise der sittlichen Gesellschaft an sie angeschlossen haben um ihr Bestehen zu sichern und ihren Wirkungskreis auszudehnen, und nicht weniger fordert dies der Begriff der Familie; denn mit den Eltern stirbt die Familie ab, der natürliche Grund, auf welchem sie beruht, die Fortpflanzung der Art, erstreckt sich nur über eine kurze Periode des Lebens, was aber von sittlichen Nachwirkungen aus ihr hervorgeht, die Bildung neuer Familien, kann nur durch die gesellschaftliche Verbindung mit andern Familien erreicht werden. Obgleich daher die Familie die unerschütterliche Grundlage der sittlichen Gesellschaft bleibt, kann sie doch nur durch beständige Erneuerung sich behaupten und muß ihre Nahrung aus gesellschaftlichen Verbindungen mit andern Familien ziehen. In der Familie aber liegen zwei Anknüpfungspunkte für diese, der eine in dem Zwecke der Erziehung oder in ihrer natürlichen Fortsetzung durch neue Familien, welche verschiedene Familien mit einander in Verschwägerung setzt und die aus der alten hervorgegangenen neuen Familien durch Blutsverwandtschaft und Gleichartigkeit der Bildung in Verbindung erhält, der andere in dem Zwecke und den Bedürfnissen des Hauswesens, welche bei wachsender Vertheilung der Arbeiten nicht mehr

durch die Erzeugnisse des Familienfleißes befriedigt werden können, daher Tausch der Güter und Handel unter verschiedenen Hauswesen forbern. Aus diesen verschiedenen Anknüpfungspunkten gehen nun auch verschiedene Erweiterungen der sittlichen Gesellschaft hervor, aus der erstern die Stammgenossenschaft, aus der andern die Gemeinde. In beiden erweitert sich zugleich mit der Gemeinschaft der Güter der ausbildenden Thätigkeit auch der Kreis des Bewußtseins und die Gemeinschaft der Sprache. Nach beiden Seiten zu bedarf die Familie der Erweiterung im gesellschaftlichen Verbande für die Gewinnung größerer Freiheit sowohl in der Wahl zur Ehe, als in der Wahl des Berufs. Ihre verschiedenen Anknüpfungspunkte bringen aber auch in die Stammgenossenschaft und in den Gemeindeverband einen verschiedenen Charakter. In der erstern dreht sich das sittliche Interesse vorzugsweise um die Fortbildung dessen, was von den Stammfamilien begonnen worden ist; das unbewegliche Gut des Hauswesens zu erhalten und zu erweitern nach denselben Normen, in welchen es gegründet worden ist, gilt als Zweck des sittlichen Lebens; das Beispiel der Vorfahren giebt das Gesetz; wie die Güter vererben, so auch die Sitten; der Familiencharakter herscht vor. Dies ist die Weise des patriarchalischen Lebens, in welchem sich alte Familien ausbilden, immer in demselben Charakter, vorzugsweise auf Erhaltung der alten Sitte, der Reinheit des Bluts, des Ruhmes der Ahnen bedacht; dem Beispiele und den Grundsätzen der Stammhäupter zu folgen gilt in der Stammgenossenschaft als Maßstab der Sittlichkeit. In dem Gemeindeverband ist dagegen das sittliche Interesse vorzugsweise auf die beweglichen Güter des Marktes gerichtet, welcher das Gemeingut bildet. Ohne Rücksicht auf Blutsverwandtschaft treten die Familien in denselben ein; nicht durch angestammte und anerzogene Sitte werden sie zusammengehalten; das sittliche Gesetz, welches sie zusammenhält, bildet sich nur im Uebereinkommen über die Verkehrsmittel, über die Sicherung des Glaubens und der Treue im Tausch der Güter. Auf dem Wetteifer der Verkehrenden in der fortschreitenden Vertheilung der Arbeiten und in der Vervollkommnung des

Gewerbfleißes beruht der Gemeinsinn in der Gemeinde; von den beweglichen Gütern ausgehend muß ihr Verband auch eine bewegliche Form annehmen. Stammgenossenschaft und Gemeinde können beide nur als einseitige Erweiterungen der Familie angesehn werden; wenn sie nicht darauf ausgingen sich mit einander zu verbinden, so würde jene zu ausschließlich auf Bewahrung des Angestammten, diese zu ausschließlich auf Betreibung des Neuen führen, jene der sittlichen Gesellschaft eine kastenartige Verfassung geben, diese den festen Besitz des Hauswesens zu leichtsinnig in den Verkehr ziehen. Daher haben auch weder Stammgenossenschaft noch Gemeinwesen in ihrer Absonderung von einander ein haltbares Band für die sittliche Gesellschaft abgeben können, sondern dienen nur fortwährend als Glieder einer größern Gesellschaftsordnung. In der Geschichte der Cultur sind sie so aufgetreten, daß man die Wirksamkeit ihrer verschiedenen Grundsätze für den gesellschaftlichen Verband erkennen kann, aber auch zugleich darauf hingewiesen wird, daß die bleibenden Formen für die sittliche Gesellschaft nur in größern Gemeinschaften sich ausbilden können, welche die Grundsätze jener kleinern in sich vereinigen.

Stammgenossenschaft und Gemeindeleben geben die ersten Antriebe zu der weitern, über die Familie hinausgehenden Entwicklung der Gesellschaftsordnung ab, bleiben aber auch bei Anfängen derselben stehn und schwächen sich allmälig ab, so wie die Kreise der Gemeinschaft in Macht und Bewußtsein weiter sich öffnen. Sie hören nicht auf fortzuwirken, aber sind doch nicht im Stande als ausschließliche Grundlagen einer fortdauernden Gesellschaftsordnung sich zu behaupten. Davon giebt die Geschichte das unwiderlegliche Zeugniß. In ihr treten nur Völker als Träger der Cultur auf, welchen Stämme und Gemeinden als Glieder dienen. Stämme und Gemeinden haben früher sich gebildet als Völker; der Zusammenhang der Völker ist vorgebildet von jenen und wird auch noch immer von ihnen unterhalten; die Bande der Blutsverwandtschaft wird das Volk nicht aufheben wollen; der Gemeinde sichert es ihr Bestehen; aber diese Verbindungen werden viel lockerer, sowie das Volk seine Gesellschaftsordnung, den Stat, einrichtet und sie unter die Herrschaft des allgemeinen Gesetzes bringt. Wenn Stammgenossenschaft und Gemeindewesen die grundlegenden Bedingungen der Völker abgeben, so müssen sie doch erst zu Völkern erwachsen

sein um die Träger der Culturgeschichte abzugeben. Nur Völker werden die Beweger des Menschengeschlechts und Glieder der Weltgeschichte. Dazu aber daß Völker sich bilden, gehört die Verbindung der Stammgenossenschaft und des Gemeindewesens. Stämme und Gemeinden müssen zu größern Gemeinheiten anzuwachsen streben, wenn sie in die Geschichte der Menschheit wirksam eintreten wollen; sie müssen darauf ausgehn die Grundlagen der Civilisation, welche in ihnen sich finden, über einen größern Kreis der Menschen auszubreiten; das Mittel dazu ist die Eroberung. Wenn aber herangewachsene Stämme zur Eroberung schreiten und das eroberte Land zu einem dauernden Besitzthum ihrer Gewalt sich anzubilden streben, werden sie zu festen Sitzen geführt und nur in der Gliederung der Gemeinden können sie das Mittel finden ihre Macht zusammenzuhalten. Von der andern Seite, wenn Gemeinden, zu Städten angeschwollen, durch Eroberung ihr Gemeinwesen auszubreiten suchen, dann werden sie zwar in den Künsten des Verkehrs, in welchen sie aufgewachsen sind, manche Mittel finden die Gemeindeverfassung auch über ihre Eroberungen zu verbreiten, aber alle diese Mittel werden sich doch als unzureichend erweisen den zerrüttenden Streit zwischen Stadt und Land abzuwehren und eine dauernde Verfassung zu begründen, wenn sie nicht Verschwägerung und Blutsverwandtschaft, Verbindungen durch Stammgenossenschaft, zu Hülfe ziehen. Die Eroberungen der Stämme und der Städte, wie der Fürsten und der Völker nur dem Ehrgeiz oder der Herschsucht zuzuschreiben wird nur einem kurzsichtigen Blick einfallen können; man wird in häufigen Fällen zu ihnen getrieben durch das Bedürfniß sich zu sichern in seinem Bestande und in seinem Wachsthum oder durch den Trieb die Grundsätze der Civilisation, welche man in einem engern Kreise erprobt hat, in einem größern Kreise und für die Civilisation der ganzen Menschheit, für die Bewegung der Weltgeschichte, geltend zu machen. Von den Gemeinden ist schon oft bemerkt worden, daß sie dadurch zu dem größern Verbande des Volkes geführt werden, daß sie nicht stark genug sind sich zu vertheidigen und allen in ihrer Mitte aufwachsenden Bedürfnissen abzuhelfen; dasselbe wird aber auch von den Stämmen gelten, welche wohl weiter sich ausbreiten können als Gemeinden, aber mit ihrer Ausbreitung auch an zusammenhaltender Kraft verlieren, denn je weiter die Blutsverwandtschaft reicht, um so lockerer werden ihre Bande. Hieran wird man gewahr werden können, daß die Stammgenossenschaft nicht vorhält um das Band einer großen Gesellschaftsordnung zu bleiben. Auch in der Natur der Gemeinde liegt es, daß sie hierzu nicht ausreicht. Denn die Vertheilung der Arbeiten und der Verkehr des Marktes, welche sie begründen, wachsen allmälig in Verfeinerung und Umfang an

und ziehen Bedürfnisse nach sich, welche aus den beschränkten Mitteln in der Gemeinde nicht mehr befriedigt werden können; der Kunstfleiß sucht neue Stoffe und neuen Unterricht in der weitesten Ferne; der Handel will sich zum Welthandel ausdehnen; das Bewußtsein und die Macht der Gemeinde reichen nicht aus zu Schutz und Förderung dieser immer weiter gehenden Bestrebungen. Diese Betrachtungen werden genügen zu erklären, warum Stämme und Gemeinden eine weitere Gemeinschaft des sittlichen Lebens suchen müssen, auch wenn wir ganz davon absehn, daß die natürliche Gemeinschaft der menschlichen Art dazu antreibt das sittliche Leben, wie es in kleinern Kreisen zur Entwicklung gekommen ist, über alle Menschen zu verbreiten. Man könnte aber glauben, die Verfassung der Stammgenossenschaft oder der Gemeinde ließe sich auch so erweitern, daß die Grundsätze der einen oder der andern unverändert blieben, die größere Gesellschaft der Menschen, zu welcher es kommen müßte, könnte nach dem Muster der Stammgenossenschaft oder der Gemeinde gebildet werden. So haben sich entgegengesetzte Theorien gebildet, von welchen die eine das patriarchalische, die andere das demokratische Regiment empfohlen haben; auch hat es nicht an Beispielen aus der Geschichte gefehlt, welche ihnen zur Stütze dienen konnten; denn erobernde Stämme mußten die Stammhäupter, erobernde Städte die Häupter im Verkehr des Marktes zur Herrschaft bringen. Die Theorien sind der Praxis gefolgt, aber nur nach einseitigen Gesichtspunkten. Wenn das Ganze der Geschichte überlegt wird, findet man nur, daß Stammleben und Gemeindeleben zur Bildung der größern Gemeinschaften in einander eingreifen und in keiner Zeit, welche die Geschichte kennt, völlig von einander gesondert waren. Die verschiedenen Grundsätze, auf welchen sie beruhen, müssen uns davon überzeugen, daß keiner von ihnen zur Bildung der sittlichen Gemeinschaft unter den Menschen entbehrt werden kann. Das Stammleben vertritt das conservative Princip, die angestammte Bildung, das Gemeindeleben das bewegliche Princip, den Tausch der Güter; zu einer stetig fortschreitenden Entwicklung gehören beide. Auch im Stammleben müssen schon mehrere Familien durch Gemeinschaft der Ehe mit einander sich verschwägern und bringen dadurch neues Blut und Tausch der Güter in ihre Verbindung; nicht die Monarchie eines Stammhauptes, sondern die Herrschaft mehrerer Stammhäupter giebt die Verbindung der Familien im Stammleben ab. Um verschiedene Familien versammeln sich verschiedene Gemeinden, welche im Verkehr der Güter unter einander stehn, Waaren, Worte und Kinder tauschen, eine Gemeinschaft der Macht und das Bewußtsein unter sich stiften. Das Gemeindeleben zeigt dieselben Vorgänge nur von entgegengesetzter Seite. Mit dem Verkehr der Güter beginnend ist der bewegliche

Marktverkehr die Grundlage seiner Vereinigung; bald aber siedeln sich Familien an ihm an, gründen ihr festes Hauswesen; der Markt wird der Mittelpunkt ihres Verkehrs, sein Reichthum die Grundlage ihres Credits; sie verschwägern sich unter einander; sie bilden Sippschaften und aus der gleichberechtigten Menge der Gemeindeglieder gehen Familiengemeinschaften hervor, welche den Markt und das Gemeinwesen beherschen. Die Gleichberechtigung der Gemeindeglieder besteht zwar im Princip, in der Wirklichkeit kann sie sich nicht behaupten; den Häuptern der Familien, welche durch Blutsverwandtschaft und Verschwägerung mit einander verbunden Macht im Verkehr der Gemeinde gewonnen haben, fällt der Natur der Sache nach ein vorherschendes Ansehn zu. So zeigt sich wie die Grundsätze beider Arten der Vereinigung einander ergänzen sollen, wie sie im Fortgange der Entwicklung zwar sich behaupten, aber nur in gegenseitiger Beschränkung sich behaupten können. Daher kann weder die Stammgenossenschaft für sich, noch das Gemeindewesen für sich die größern Gemeinheiten hervorbringen, nach welchen die menschliche Bildung streben muß um die Gliederung ihrer Gesellschaftsordnung zu gewinnen. Es sind eben zwei Naturtriebe, auf welchen die Geschichte der Menschen beruht und welche ihre Gliederung begründen, der eine der Individuen, der andere der Art. Die Individuen streben nach ihrem selbständigem Leben; sie werden in dasselbe gesetzt und für dasselbe erzogen von der Familie; daraus geht das Stammleben hervor. Die Art strebt alle Menschen zu vereinen; die Sympathie, welche sie unter ihnen weckt, treibt zu ihrem Verkehr ohne Unterschied der Geburt; wo sich Menschen begegnen, da fühlen sie sich getrieben eine Gemeinde zu gründen. Nur aus dem Zusammenstoß der Entwicklungen, welche aus beiden Trieben hervorgehn, ergiebt sich die Gliederung der sittlichen Gesellschaft, welche zur Trägerin der Geschichte werden soll. Sie arbeiten auf denselben Zweck hin, aber verschiedene Wege schlagen sie ein; den Punkt ihrer Einigung sollen sie noch finden. Daher ist die Menschheit nicht sogleich geeinigt, das selbständige Leben der Individuen nicht sogleich hergestellt; die sittliche Gesellschaft zerfällt in Glieder, welche auf Eroberung ausgehn, in Streit mit einander gerathen; nur solche Glieder sind Träger der Geschichte. Keiner von den Trieben, welche wir unterscheiden müssen, kann für sich ohne Zuziehung des andern die Ordnung der sittlichen Gesellschaft begründen; in den Entwicklungen aber, in welchen sie zu gesellschaftlichen Verbindungen führen, sondern sich ihre Kreise von einander ab; dies kann nur Vorbildungen abgeben für die Gesellschaftsordnung, welche die Culturgeschichte tragen soll. Wir dürfen sie nicht unbemerkt lassen, weil es für die vollkommenen Bildungen nicht gleichgültig ist, durch welche Vor-

Vorbildungen sie hindurchgegangen sind. Stammgenossenschaften und Gemeinden tragen die Grundsätze, in welchen sie vorherschend sich gebildet haben, auch in die Völker hinüber, welche aus ihnen hervorgehn.

259. Stammgenossenschaften und Gemeinden in ihrer Verbindung mit einander führen zu größern Gemeinschaften in der Gesellschaft der Menschen; sie dienen dazu die Einheit der Menschenart in kleinere Glieder zu zerlegen, welche unentbehrlich sind für ihren geordneten Zusammenhang; Zwischenglieder zwischen Menschheit und Familie sind nothwendig, sollen hergestellt und erhalten werden zur Fortführung der sittlichen Bildung in geregelten Bahnen. Auf solche Zwischenglieder werden wir schon hingewiesen durch die Zerklüftung der Erdoberfläche, unseres Wohnplatzes; sie zerlegt diesen in verschiedene Länder und Ländergruppen und gestattet nicht das gleichmäßige Zusammenhalten aller Menschen in ihrem gesellschaftlichen Verkehr. Daher können sich wohl in der Verbindung von Stammleben und Gemeindewesen größere Vereinigungen bilden, aber zu einer gleichartigen Vereinigung der ganzen Menschheit in einer Gesellschaftsordnung wird es der allgemeine Trieb zur Geselligkeit nicht bringen können. Von dieser Seite sind die Schranken, welche durch die Natur der menschlichen Macht gesetzt sind, Hindernisse für die gesellschaftliche Einigung der ganzen Art, aber auch Antriebe zu ihrer Gliederung. Daran schließen sich nicht weniger Hindernisse und Antriebe von der Seite des Bewußtseins an, welches in der Entwicklung des praktischen Lebens und der Macht sich ausbildet. Sie zeigen sich in der Verschiedenheit der Sprachen, welche im Stammleben und im Gemeindewesen sich entwickeln und unter den Sprachgenossen zur Bildung besonderer Gemeinschaften antreiben. Beide Arten der Hindernisse lassen sich zum Theil besiegen; durch den Kunstfleiß der Menschen dehnt sich der gesellige Verkehr aus; in ihm gleichen sich auch die Verschiedenheiten der Sprachen aus; aber völlig sind wir doch nicht im Stande jene Hindernisse zu überwinden und die Gliederung der sittlichen Gesellschaft, welche sie herbeigeführt haben,

sollen wir auch zu erhalten suchen. Die Zwischenglieder zwischen Familie und Menschheit bilden sich so in allmäliger Entwicklung aus; soweit sie nur auf Stammgenossenschaft und Gemeindewesen beruhn, geben sie keine bestimmten Grenzen für die sittliche Gesellschaftsordnung ab; leicht lösen sie sich auf im Uebergange zu neuen Verbindungen; nur schwankende Träger gehen aus ihnen hervor für die Geschichte der menschlichen Bildung; erst wenn aus ihnen heraus das zu Stande gekommen ist, was wir ein Volk zu nennen pflegen, haben wir ein haltbareres Zwischenglied zwischen Familie und Menschheit gewonnen. Nur Völker kennt die Geschichte als bleibende Träger für die Entwicklung der menschlichen Bildung; Stämme und Gemeinden haben keine eigentliche oder selbständige Geschichte. Die mittlere Stellung aber, welche das Volk zwischen der Familie und der Menschheit einnimmt, macht es schwer den Charakter dessen zu bestimmen, was mit seinem Namen bezeichnet wird. Um dieser Aufgabe zu genügen dient uns das, was so eben über Verschiedenheit der Länder und der Sprachen erwähnt wurde. Die ersten Bedingungen für eine Volkseinheit geben das gemeinsame Vaterland und die gemeinsame Muttersprache ab. Die Menschen, welche in demselben, durch natürliche Grenzen bestimmten Lande wohnen, sind anzusehn als von Natur dazu bestimmt ein Volk zu bilden; sie müssen aber hierzu auch eine gemeinsame Sprache und Sitte im Verkehr ausbilden. Gemeinschaft des Stammes und des Gemeindewesens werden hierzu beitragen. Unter Begünstigung von Naturbedingungen also bildet sich der Volkscharakter, aber nur durch die Entwicklung einer sittlichen Thätigkeit der Glieder des Volkes. Sie erwerben durch diese die Gemeingüter, welche das Volk zusammenhalten, ihr Vaterland, ihre Sprache, ihre Sitte, welche ihre Meinung über die Regeln des sittlichen Lebens ausspricht. Dadurch daß sie diese Gemeingüter sich aneignen und pflegen, gehören sie alle zu derselben sittlichen Gemeinschaft. Diese Gemeingüter sind ihnen aber nicht angeboren, sondern allmälig ihnen zu eigen geworden. Das Vaterland hat ihnen zwar die Natur vorbereitet, aber erst durch seine Cultur ist es ihre Heimath geworden; die Muttersprache

haben sie erst ausbilden müssen über den familiären Verkehr, über den Gebrauch der Mundarten hinaus, welche an örtliche und an Stammverschiedenheiten sich anschließen, um sie zur allgemeinen Volkssprache zu machen; die Volkssitte hat viele Wandlungen erfahren müssen, ehe sie aus der Rohheit heraus zur Regel eines gebildeten Lebens erhoben wurde. Alles dies ist aber nicht das Werk eines Geschlechts der Zeitgenossen gewesen, sondern lange Zeiten haben an ihm gearbeitet. Die Gemeingüter des Volkes, sind das Erbe der Vorfahren; die Einheit des Volkes beruht auf ererbten Gemeingütern. Das gegenwärtige Geschlecht soll fortsetzen, was die Vorfahren begonnen haben; ihre Grundsätze, in welchen sie lebten, den Ruhm ihrer Thaten soll es heilig halten, indem es das von ihnen Begonnene zu mehren sucht; das ist der patriotische Sinn der Volksgenossen. Darin unterscheidet sich das Volk von der Familie und der Menschheit, daß seine Einheit nicht auf einem angebornen Naturtriebe, sondern auf einer angeerbten Liebe zu seinen Gemeingütern beruht. Ihm fehlt nicht eine natürliche Grundlage, aber nicht rohe Natur ist das, was sie bildet, sondern eine zweite Natur, welche aus einer geschichtlich ausgebildeten Gewohnheit des sittlichen Lebens hervorgegangen ist und in einer weitern geschichtlichen Entwicklung fortgeführt werden soll. Darin unterscheidet sich das Volksleben von dem Stamm- und Gemeindeleben, daß es beide mit einander verbindet und in einer Gemeinschaft ausbildet, welche die Einheit der menschlichen Art in so weitem Umfange vertritt, wie es die Naturbedingungen des geselligen Lebens, die Verschiedenheiten der Länder und der Sprachen, verstatten. Hierdurch sind die Völker der Erde fähig die Träger der menschlichen Culturgeschichte zu werden.

Stämme und Gemeinden, ist von uns behauptet worden, haben keine eigentliche oder selbständige Geschichte. Dies wird einer Erläuterung bedürfen. Was die Stämme betrifft, so gehört ihre Geschichte, d. h. ihre objective Entwicklung, ohne welche sie nicht bleiben können, der Sage an, zu einer subjectiven Geschichte aber bringen sie es nicht. Es fehlen ihnen die Denkmale von

hervorragender Denkwürdigkeit; das Bedürfniß der Schriftsprache ist bei ihnen noch nicht vorhanden und daher fehlen ihnen die Mittel künftigen Geschlechtern die Bedeutung ihrer Werke in sichern Urkunden zu überliefern. Von dem Leben der Stämme wissen wir nur aus ihren Sagen, welche bei den aus ihnen erwachsenen Völkern aufgezeichnet worden sind, oder aus den Ueberlieferungen der Völker, welche mit ihnen in Berührung kamen. Größere Gemeinden, Städte, haben auch ihre urkundlich beglaubigte Geschichte; aber sie sind erst zu ihr gekommen, nachdem sie als Glieder von Völkern sich ausgebildet haben; ihre Geschichte ist daher nicht selbständig. Man würde nun von den Völkern etwas Aehnliches sagen können; auch sie haben ihre Geschichte nur als Glieder der Menschheit ausgebildet und ihre urkundliche Geschichte beginnt erst da, wo sie in Kämpfen mit andern Völkern erblickt werden; zu einiger Sicherheit über sie gelangen wir erst von dem Zeitpunkte an, wo wir ihre Denkmale und Berichte mit den Denkmalen und Berichten anderer Völker vergleichen, dadurch berichtigen und feststellen können; eine jede geschichtliche Thatsache gewinnt erst ihre Bedeutung, wenn wir ihren Ort in der allgemeinen Geschichte ermittelt haben. Aber es ist doch ein merklicher Unterschied zwischen der Geschichtschreibung der Städte und der Völker. Jene lehnt sich an diese an; sie bedient sich der Schrift, eines Mittels für die allgemeine Mittheilung; sie rückt dadurch in die allgemeine Literatur des Volkes ein, in welcher sie doch nur ein untergeordnetes Interesse in Anspruch nehmen kann. Anders ist es mit der Geschichtsschreibung des Volkes, welche das allgemeine Interesse in Anspruch nimmt und als ein wesentlicher Theil der Volksliteratur auftritt. Was nun aber der Hauptpunkt ist für diese Betrachtungen über das Verhältniß der verschiedenen Glieder der Gesellschaft zur Geschichte, wird wohl keinem Zweifel unterliegen, daß nemlich weder Stämme noch Städte zu Trägern der Culturgeschichte geeignet sind, sondern nur Völker. Das Stammleben neigt sich der Zerstreuung zu, im nomadischen Leben der Hirten oder der Jäger und Fischer oder im abgesonderten Hauswesen; das Gemeindewesen, welches sich an dasselbe anschließt, nimmt nur kleinere Ausmessungen an; es nimmt das platte Land in Besitz. Das städtische Leben strebt nach Concentration; der Markt ist sein Mittelpunkt; aber ohne das platte Land kann es sich nicht halten; den Handel muß es zum Welthandel auszubreiten suchen; erst dadurch bekommt die Stadt eine allgemeine Bedeutung für die Geschichte, daß sie entweder erobernd über das platte Land ihre Macht ausdehnt oder als Handelsstadt allgemeinen Einfluß gewinnt und hierzu die Kräfte und die Vermittlung des platten Landes an sich zieht. Die einseitige Zer-

streuung und die einseitige Concentration der Stämme und der Städte sind in gleicher Weise unfähig die Grundlage für die Geschichte abzugeben, welche über das Ganze sich ausbreiten soll ohne den einheitlichen Charakter einer fortschreitenden Entwicklung zu verlieren. Wie nun Völker werden, darüber hat man verschiedene Ansichten gehabt. Die Meinung, daß die Sonderung der Völker aus einer Zerklüftung der ursprünglich in sich einigen Menschheit hervorgegangen sei, ist von uns schon früher zurückgewiesen worden (253 Anm.). Zwei andere Meinungen bleiben übrig, die eine, daß sie das Gemeindewesen, die andere, daß sie das Stammleben zu ihrer Grundlage habe. Die erstere ist von der Philosophie vertreten worden, welche von der freien Bestimmung der Individuen im Verkehr und im Vertrag unter einander den Stat des Volkes ableiten wollte; die andere hat in der praktischen Meinung der Völker, welche auf ihre Blutsverwandtschaft großen Werth legten, tiefere Wurzeln geschlagen. Wir werden keiner von beiden ausschließlich Recht geben können. Stamm- und Gemeindeleben tragen zu gleichen Theilen zur Bildung eines Volkes bei und noch andere natürliche Bedingungen des sittlichen Lebens müssen hinzutreten um beide zu ihrem gemeinschaftlichen Werke zu vereinen. Sehr verbreitet sind zwar die Sagen der Völker, welche einem jeden Volke seinen besondern Stammvater geben und die Völker nur als erweiterte Stämme betrachten lassen; aber das reine Blut der Völker läßt sich doch nirgends behaupten, nicht einmal bei den ältesten, noch viel weniger bei den neuern Völkern. Wenn man dagegen aus Gemeinden und Verbindungen von Gemeinden Völker entstehen läßt, so wird man sich umsehen müssen nach dem Bande, welches sie zu einer bleibenden Gemeinschaft zusammenhalten kann, da sie ihrer Natur nach in ihrem Markte und ihrem Handelsverkehr nur ein sehr bewegliches Interesse zur Grundlage ihrer Verbindung haben. Für die Entstehung der Völker haben wir andere Bande nachgewiesen in der Gemeinschaft des Vaterlandes und der Muttersprache; sie sind von nachhaltiger Wirkung, viel nachhaltiger als das wechselnde Interesse des Marktes und die Bande der Blutsverwandtschaft, welche mit jeder Generation lockerer werden; ihre Kraft schwächt sich nicht ab, sondern verstärkt sich mit dem Fortgange der Zeiten, wenn die Cultur das Vaterland immer wohnlicher und heimischer, die Muttersprache immer reicher, ihre Literatur immer anziehender und den geistigen Bedürfnissen entsprechender macht. Um die Entstehung der Völker zu erklären haben wir zweierlei zu leisten, einen Grund anzugeben für die innere Einigung des Volkes und einen Grund für die äußere Absonderung des einen von dem andern Volke; beide Gründe finden sich sowohl im Vaterlande, als in der Mutter-

sprache verbunden. Der geographische Zusammenhang des Vaterlandes läßt die Menschen, welche in ihm wohnen, zusammenwachsen, seine geographische Trennung von andern Ländern scheidet die Völker von einander; ebenso werden die Menschen durch die Gleichheit der Muttersprache mit einander verbunden, durch die Verschiedenheit der Sprachen von einander getrennt. Beide Arten der Bande müssen zusammenkommen um die Einheit eines Volkes vollkommen zu machen. In einem Lande der Erde können verschiedene Sprachen gesprochen werden; solange das der Fall ist, bleiben auch die Völkerschaften in ihm verschieden. Sprachgenossen können sich über verschiedene Länder verbreiten; ihre Verbindung aber wird mit der Zeit lockerer werden, selbst ihre Sprachweisen werden auseinandergehn, sie werden sich zuletzt nicht mehr als Volksgenossen anerkennen, wenn sie auch ihre Stammgenossenschaft zu erkennen noch im Stande sein sollten. Es ist wohl keinem Zweifel unterworfen, daß die Sprache das sicherste Kennzeichen der Volksthümlichkeit abgiebt; der Charakter eines Menschen offenbart sich am deutlichsten in seiner Rede; auch der Charakter eines Volkes wird sich am deutlichsten in seiner Sprache zu erkennen geben; aber räumlich zersprengte Theile eines Volkes verlieren auch die Uebung sich sprachlich zu verständigen und Volksbestandtheile von verschiedener Zunge nehmen in täglichem Verkehr auch eine Gemeinschaft der Sprache an. Von der Seite der anbildenden Thätigkeit muß das gemeinsame Vaterland ein gemeinschaftliches Object der Arbeit darbieten, von der Seite der abbildenden Thätigkeit die gemeinsame Sprache eine Gemeinschaft der Mittheilung vermitteln, wenn die Gemeingüter sich ausbilden sollen, welche das Volk zusammenhalten. Wir setzen dabei voraus, daß die natürlichen Grenzen der Länder eine bedeutende Rolle in der Bildung der Völker gespielt haben; ihr Einfluß auf Sprache und Sitten läßt sich auch nicht verkennen; bei der Entstehung der ersten Völker, als die Kunst der Menschen noch roh war, mußte er größer sein als jetzt; aber zu keiner Zeit hat doch die natürliche Begrenzung der Länder eine unüberwindliche Scheidelinie zwischen den Völkern abgegeben und aus den geographischen Verhältnissen allein lassen sich die charakteristischen Züge der Völker nicht ableiten, weil auch die roheste Kunst ihnen Mittel für den Verkehr unter den Menschen abzugewinnen weiß. Für die Entstehung der Völker ist unter allen Bedingungen auf die Kunst zu rechnen. Denn nicht das rohe Land und nicht die rohe Sprache wecken den patriotischen Sinn; dem Hirten ist das Land das liebste, welches die fetteste Weide bietet, dem Kaufmann die Sprache die angenehmste, welche den meisten Gewinn verspricht; wenn aber die Kunst des Menschen in die Gaben der Natur einen neuen

Werth gelegt hat, dann will er seiner Werke froh werden und hält sie theuer und werth und die Menschen werden seine Mitgenossen, welche an denselben Werken mitgearbeitet haben. Es ist von einer gemeinsamen Kunst hier die Rede, nicht von einer Kunst, welche der Einzelne für sich treibt, wenn von der Bildung des Vaterlandes und der Muttersprache gesprochen wird; in der Uebung einer solchen Kunst findet sich das Volk vereinigt; ihre Erwerbungen geben seine Gemeingüter ab. Je stärker sie ausgebildet sind, um so fester hält das Volk zusammen. Für die Entstehung des Volkes wird gefordert, daß sie einen Grad der Entwicklung gewonnen haben, welcher den Lockungen nach dem Erwerb anderer Güter widerstehen kann. Diesen Grad erreichen sie erst in einer Folge von Generationen. Die Gemeingüter der Völker sind ein Erbtheil ihrer Vorfahren. Darin sucht ein Volk seinen Ruhm, daß seine Väter das Vaterland gewonnen, wohnbar gemacht, mit Werken der Kunst geschmückt haben, daß sie eine Sprache ausgebildet haben, für den Ausdruck und den Verkehr der Sitte geeignet, in ihr Werke der Literatur hinterlassen haben zur Belehrung des Verstandes, zur Erquickung des Gemüths; die Thaten der Vorfahren sind seine Ehre; ihrer sich würdig zu zeigen, das ist sein Stolz; so lange es diesen Sinn hegt, wird es zusammenhalten. Ein ererbter Ruhm, auf ererbte Güter gestützt, gründet seine Stellung unter andern Völkern; seine Gemeingüter weiter zu pflegen, das erkennt es als seine Pflicht. Daher halten alle Völker, solange frisches Leben in ihnen ist, am Angeerbten fest. Die angeerbte Sitte in allen Kreisen des Lebens im Sinn der Vorfahren weiter zu entwickeln und sie den Nachkommen unverfälscht, in vollen Ehren zu hinterlassen, das ist ihre Pflicht, dahin geht der patriotische Sinn. Daß die Volkseinheit nicht auf einer angebornen Natur, sondern auf vererbten Gütern beruht, ist gewöhnlich übersehen worden, weil man auf die Blutsverwandtschaft und die Reinheit der Abstammung zu ausschließlich Gewicht legte, obwohl die Geschichte der neuern Völker Beweise in Menge darbietet, daß vom reinen Geblüt derselben gar nicht die Rede sein kann. Es scheint, daß man die Fiction einer Blutsverwandtschaft im Volke nicht entbehren zu können meinte, wenn man eine natürliche Verbindung in ihm behaupten wollte; dies beruht aber nur darauf, daß man die Macht der zweiten Natur über das sittliche Leben nicht genug zu schätzen wußte. Durch eine solche zweite Natur, durch eine sittliche Fertigkeit, welche in der Liebe zur Heimath, zu den gewohnten Sitten und Einrichtungen des geselligen Lebens, zu den erprobten Grundsätzen und der überkommenen Sprache, zu allen ererbten Gütern der Vorfahren sich ausspricht, wird das Volk zusammengehalten. Den Volksgenossen bieten diese Grund-

lagen ihrer Cultur Haltpunkte für die Richtung, in welcher sie ihr sittliches Lebens weitertreiben sollen; nur Leichtsinnige können sie ohne die wichtigsten Gründe aufgeben; ihr Verlust gehört zu den schwersten Misgeschicken, welche uns treffen können

260. Nachdem durch seine Gemeingüter ein Volk zusammengewachsen ist, muß auch Bedacht darauf genommen werden, sie zu bewahren, zu verwalten und zu mehren. In derselben Weise, in welcher sie entstanden sind, werden sie nicht behauptet und fortgebildet werden können und sollen. Ihre Entstehung beruht nur auf den unbewußten Trieben zur Gemeinschaft, welche die Glieder des Volkes zusammenwachsen lassen; solange das Volk noch nicht geworden ist, kann es nicht im Bewußtsein seiner Gemeingüter handelnd auftreten, denn das Bewußtsein der Volkseinheit ist in ihm noch nicht vorhanden. Zu diesem Bewußtsein aber soll es erwachen und eine planmäßige Verwaltung seiner Gemeingüter betreiben lernen. Dadurch erst wird es befähigt eine Gesellschaftsordnung in sich aufzurichten, welche darauf abzweckt die Gemeingüter des Volkes in einem sichern Wachsthum zu erhalten. In ihr müssen die Glieder des Volkes sich scheiden, aber auch zu einem Gemeinwesen sich zusammenschließen, welches eine bestimmte Verfassung des Volkes abgiebt. Alsdann bildet sich aus dem Volke ein Stat heraus. Er entnimmt seine Gesetze aus den Gewohnheiten seines Stammlebens und seines Gemeindeverkehrs; sie werden aber erst zu Gesetzen oder allgemeinen Regeln für das Volksleben, wenn in dem Volke das Bewußtsein erwacht, daß zur Pflege seiner Gemeingüter eine allgemeine Gesellschaftsordnung, welcher sich alle fügen müssen, unentbehrlich sei; dann wird in den allgemeinen Gesetzen der Wille Aller erkannt, weil alle die Gemeingüter wollen und ihre besondern Interessen mit der Pflege der Gemeingüter in Einklang setzen sollen. Solche aus der Einheit eines Volkes erwachsene Staten sehen wir in der Geschichte auftreten, bald in mehr lockerer bald in festerer Verfassung, und als Vertreter des volksthümlichen Gemeinwesens den Verkehr unter den Völkern gesetzlich ordnen; ihre Stelle in der Culturgeschichte kann nicht verkannt werden. Mit dem Be-

wußtsein der Volkseinheit muß nun aber auch der Unterschied heraustreten zwischen dem, was den Gemeingütern des Volkes angehört und dem, was andern Gütern zufällt. Nur das erstere kann den Gesetzen des Stats unterworfen werden und ist in der Gesellschaftsordnung des Volkes einer Leitung nach dem Willen des Gemeinwesens untergeben, das andere bleibt dem freien Ermessen der einzelnen Glieder des Volkes überlassen. Der Gegensatz zwischen Gemeingut und Eigenthum macht sich hierbei geltend und wird erst hierdurch zu einer gesetzlichen Unterscheidung gebracht (218 Anm.). Nur das Gemeingut zu verwalten fällt dem State anheim; um die Grenzen seiner Macht zu bestimmen soll er es vom Eigenthum scheiden und von allem, was die Glieder des Volkes in ihrem besondern Interesse und im Interesse der Menschheit betreiben dürfen. Zugleich wird auch noch ein anderer Unterschied zur Entscheidung kommen müssen. Wenn auch die Verwaltung der Gemeingüter vom State übernommen wird, so ist doch das Bewußtsein dieser Gemeingüter, in welchem der Stat die Verwaltung übernimmt, nicht vollkommen, sondern noch immer, wie zuvor, bildet sich das Volk zum großen Theil instinctartig weiter; die einzelnen Glieder des Volkes in ihren unbewußten Trieben zur Gemeinschaft wachsen mehr zusammen und tragen zur Entwicklung des allgemeinen Wohls bei; daher kann die Macht des States nicht über alle Gemeingüter in gleicher Weise sich erstrecken. Es tritt hiermit der Unterschied ein zwischen dem, was dem State und was den einzelnen Gliedern des Volkes in der Verwaltung der Gemeingüter zusteht. Auch hierüber werden gesetzliche Entscheidungen zu suchen sein. Beide Unterscheidungen sind schwierig in den einzelnen Fällen zu treffen, aber im Allgemeinen müssen sie gefordert werden und an diese Forderung hat sich denn auch ein Unterschied angeschlossen, welchen wir in allen Staten finden, der Unterschied zwischen Obrigkeit und Unterthan. Erst durch das Heraustreten dieses Unterschiedes entsteht der Stat. Ohne ihn würde gar keine Ordnung des Statslebens stattfinden können; wo er sich abschwächt, das Ansehn und die Macht der Obrigkeit über die Unterthanen schwindet, da lösen sich die Bande

des Stats und anarchische Zustände treten an ihre Stelle. Dieser Unterschied aber beruht auf den vorher betrachteten Unterschieden. Der Obrigkeit im State kommt die Verwaltung der Gemeingüter des Volkes zu, soweit sie mit Bewußtsein betrieben werden kann und soll; die Unterthanen haben ihr Geschäft an den Sonderinteressen der einzelnen Glieder des Volkes und an allen Werken, in welchen die Gemeingüter des Volkes ohne bewußte Absicht wachsen. In jenem Theile des Volkslebens sollen die Unterthanen der Obrigkeit Gehorsam leisten, in diesem Theile soll die Obrigkeit den Unterthanen Freiheit gestatten. Man sieht hieraus, daß der Unterschied nur das Geschäft trifft. Obrigkeit ist ein jeder nur durch sein Amt, Unterthan ein jeder nur in einem Kreise seiner Pflichten. Das politische Verhältniß zwischen Obrigkeit und Unterthanen umfaßt hiernach auch nicht das ganze Leben des Volkes und die beiden Theile desselben, in welche es durch die Entstehung des Stats zerfällt, werden in Wechselwirkung unter einander verbunden bleiben. Sowie das Volk in seiner Entwicklung den Stat entstehen läßt, so wird es auch ferner einen Einfluß auf die Fortbildung seiner Formen ausüben; aber auch von der andern Seite wird der Stat, nachdem er entstanden ist, auf den Theil des Volkslebens, welchen es seinem Gehorsam nicht unterwirft, einen Einfluß ausüben.

1. Die sittliche Beurtheilung des Volkslebens führt uns auf die Politik. Mit diesem Namen ist von alter Zeit her ein Kreis der Untersuchungen bezeichnet werden, welcher die Bedeutung und die Gesetze des Statslebens erforschen sollte. Die Philosophie hat sich seiner bemächtigt. Die idealen Forderungen, welche sie an den Stat stellte, standen aber nicht selten in so grellem Widerspruch mit dem, was in der Wirklichkeit vorlag, daß sie einen Widerwillen der praktischen Politiker gegen die Träumereien der Philosophen erwecken mußten. Daher ist der Streit entstanden zwischen denen, welche die Politik nur auf dem Boden der Thatsachen und der Geschichte betrachtet wissen wollten, und zwischen denen, welche der Philosophie ihr Recht bewahren wollten den thatsächlichen Staten ihren philosophischen Stat entgegenzustellen, von diesem aus jene der Kritik zu unterwerfen, ja in dieser so weit zu gehen, daß an jenen von dem wahren State nichts übrig blieb.

Die Uebertreibungen der Parteien in diesem Streite werden wir meiden müssen. Staten liegen uns thatsächlich vor; aus der gewöhnlichen Meinung entnehmen wir ihren Begriff; wenn wir sie nicht kennen gelernt hätten in der Praxis und in der Geschichte, würden wir über sie gar nicht zur Verhandlung kommen; wenn sie nichts vom wahren State an sich trügen, wie man gesagt hat, nur eine Verschwörung der Reichen zu ihrem Privatvortheil wären, würden wir aus ihnen nichts über den wahren Begriff des Stats entnehmen können. Der grelle Contrast zwischen dem wirklichen und dem idealen Stat ist nur gemacht in der Unzufriedenheit mit dem Bestehenden, welche alles von der Wurzel aus umwälzen und nach eigener Phantasie ein Neues schaffen möchte. Aber mit dem Bestehenden in allen Stücken zufrieden zu sein, das ist ebenso wenig die Sache des Menschen; die praktische Politik will bessern und muß sich nach Mustern umsehn, nach welchen sie den Stat regieren will; sie nur in der Geschichte zu suchen, das würde nur zur Erhaltung bestehender oder zur Wiederherstellung veralteter Zustände führen; in diesem Sinne könnte man wohl eine Wahl treffen unter dem, was sich bewährt, und dem, was sich als unpraktisch erwiesen hat; aber nur ein schwankender Eklekticismus könnte daraus hervorgehn; dies ist nicht der wahre Sinn der Geschichte, welche sich niemals wiederholt, unter neuen Verhältnissen auch das Neue will. Wenn man irgend etwas aus der Geschichte lernen kann, so ist es, daß ihre Erzeugnisse beständig neue Kräfte ins Leben rufen, ihr Fortgang die Kraft unseres Verstandes und unseres Willens zu neuen Entwürfen und Erfindungen herausfordert, wenn wir nicht von ihm beseitigt, zermalmt werden, sondern unserer Zeit uns gewachsen zeigen wollen. Da ist es vergeblich das Alte nur erhalten zu wollen und thörig nur nach alten oder fremden Mustern uns umzuschauen. Wie in andern Werken des Menschen, so in der Politik gilt Nachahmung für Schwachheit. Unsere Muster haben wir den Idealen der Vernunft zu entnehmen. Hierauf beruht das Recht der Philosophie in der Politik ein Wort mitzureden. Auch in ihr wollen wir Künftiges, noch nicht Dagewesenes, über welches keine Erfahrung und keine Geschichte uns belehren kann. Anders würde es nur sein, wenn die Meinung derer im Recht wäre, welche den Stat als ein reines Product der Naturnothwendigkeit angesehn haben. Sie wird keiner weitläufigern Widerlegung bedürfen; denn im Staate handelt es sich um Recht und Unrecht, um Gesetze, welche übertreten werden können; dergleichen kommt in der Natur nicht vor; es versteht sich von selbst, daß kein einzelner Mensch den Stat macht, über seinen Gang kein Einzelner Gewalt hat; aber das hindert nicht ihn als ein Werk menschlicher Freiheit zu betrachten, welches nur nicht allein dem Einzelnen

zufällt, sondern im Zusammenwirken der Einzelnen zu Stande kommt; von der menschlichen Gesellschaft wird der Stat gemacht; das sittliche Urtheil aber erstreckt sich nicht allein auf das Handeln der Individuen in ihrem besondern Leben, sondern auch auf das öffentliche Leben großer Gemeinschaften. In diesem hat doch ein jeder Einzelne den Idealen seiner Vernunft Gehör zu geben und es für seine Pflicht zu halten auch bei Andern ihnen Gehör zu schaffen, damit ein Ideal des gemeinsamen sittlichen Lebens in der Gesellschaft sich ausbilde. In einem solchen Werke aber, welches in der Gemeinschaft vieler sich ausbilden soll, hat auch das Gesetz der Wechselwirkung eine größere Macht als in Werken des Privatlebens und daher sehen wir uns im State mehr als in dieser von der Naturnothwendigkeit gebunden. Hierauf beruht es, daß wir in der Politik weniger den Idealen unserer Vernunft nachgehen dürfen und uns strenger an das von der Natur Gegebene halten müssen. Ueber dasselbe soll uns die Geschichte unterrichten, denn wir haben in den Naturbedingungen des Stats nicht eine rohe Natur vor uns, sondern ein durch die Hände der Vernunft gegangenes Vaterland, ein durch geschichtliche Entwicklungen hindurchgegangenes Volk und alle die Verhältnisse, mit welchen wir es in der Politik zu thun haben, sind nicht rohe Natur, sondern durch Gewohnheit und Sitte gebildet; von der Physik werden wir nur den kleinsten Theil der Auskunft empfangen können über die Materie, welche wir durch die Kunst des Statsmanns bearbeitet sehen wollen; die Geschichte muß uns diese Kenntniß gewähren, welche für den praktischen Politiker ebenso unentbehrlich ist, wie für den Handwerker die Kenntniß des Materials, welches er bearbeitet. Daß nun die Politik ein viel schwierigeres Werk vor sich hat, als die Kunst des Privatlebens, kann nicht bezweifelt werden. Ueber uns selbst, über die todte und unvernünftige Natur, welche wir in diesem bearbeiten, können wir viel leichter schalten als über die Menge der Menschen, welche wir zu Zwecken des Stats in einen Willen vereinigen sollen. Daher unterliegen wir in der Politik einer viel strengern Nothwendigkeit der Naturbedingungen und können weniger den Idealen unserer Vernunft nachgehen als in den Theilen der Ethik, welche sich auf das Privatleben beschränken; dies wird aber nicht hindern, daß sie nicht doch ihre Stimme in der Beurtheilung abgeben dürften. Hierdurch ist ihre Stellung unter den moralischen Wissenschaften gesichert. Die Geschichte der menschlichen Gesellschaft, welche sich selbst des moralischen Urtheils über die Fortschritte der Gesellschaftsordnung nicht entschlagen kann, entzieht sie dieser Stellung nicht, sondern verweist nur auf die natürlichen Bedingungen, unter welchen unser sittliches Handeln steht und welche sich um so mehr ausdehnen, je weiter sein Um-

fang sich erstreckt. Daraus fließen die Rathschläge der Umsicht, welche die Geschichte der philosophischen Politik ertheilt, wenn sie ihre idealen Forderungen an den Stat ohne Berücksichtigung seiner bedingten Stellung in der Culturgeschichte stellen sollte. Sie können nicht davon abhalten diese Forderungen geltend zu machen, sondern nur darauf hinweisen, daß der Stat nicht allmächtig ist und nicht nach rein sittlichem Maßstabe gemessen werden darf. Von diesem Gesichtspunkte aus werden auch noch andere Irrungen über die Stellung der Politik unter den moralischen Wissenschaften berichtigt werden können. In der Ueberlieferung sind die moralischen Wissenschaften zerstreut worden; dies Schicksal hat auch die Politik und eine ihr verwandte, mit ihr oft verwechselte Wissenschaft, die Rechtsphilosophie oder das Naturrecht, getroffen. Man hat gemeint die Grundsätze des Rechts und der Politik könnten und sollten unabhängig von den allgemeinen Grundsätzen der Ethik gehalten werden. Dies widerspricht aber zu sehr den Gesetzen, nach welchen philosophische Untersuchungen verfahren, als daß es anders sich hätte behaupten lassen als in Anschluß an empirische Betrachtungen. Die Ethik lehrt, wie wir im Allgemeinen sittlich leben sollen; von diesen allgemeinen Grundsätzen müssen auch die besondern Lehren abhängig sein, welche zeigen, wie wir im Bezug auf Recht und Stat sittlich leben sollen. Nun giebt aber die Erfahrung Fälle an die Hand, in welchen das rechtliche und politische Leben von den allgemeinen Grundsätzen der Ethik entbindet; es erlaubt, ja gebietet uns Andere der Freiheit zu berauben, ja sie zu tödten; solche Fälle scheinen zu zeigen, daß die Grundsätze der einen und der andern Wissenschaft von einander verschieden sind. Es gehört doch nur wenig Ueberlegung dazu diesen Schein aufzulösen. Alle Fälle der angegebenen Art gehören der Noth an, den nothwendigen Bedingungen, unter welchen unser sittliches Handeln steht; auch im Privatleben treten solche Fälle ein, im öffentlichen Leben aber häufen sie sich, weil es mit einem größern Kreise von Naturbedingungen zu kämpfen hat; daher hat man den Gedanken fassen können, daß seine Moral regelmäßig andere Grundsätze hege als die allgemeine, gewöhnliche Moral. Daraus ist auch geflossen, daß man von höheren Rücksichten der Politik und von einer höheren Moral der Politiker gesprochen hat. Hiervon ist nur so viel richtig, daß die Politik umfassendere Rücksichten zu nehmen hat und einen weitern Gesichtskreis voraussetzt; ihre Rücksichten aber beschränken nur die sittliche Freiheit und ihr weiterer Gesichtskreis eröffnet zwar große Aussichten auf Macht und wichtige Unternehmungen, aber verwickelt auch in allen Fällen, in welchen er von den allgemeinen Grundsätzen der Moral Abweichungen gestattet, das sittliche Leben mit den Naturbedingungen, welche ihm Schran-

ken setzen. Was man daher höhere Moral der Politik genannt hat, ist nur eine Anwendung der allgemeinen Moral auf den weitern Kreis des öffentlichen Lebens und wo sie von den Vorschriften dieser zu entbinden scheint, fesselt sie nur an die Nothwendigkeit der Natur. Sie geräth dadurch in Gefahr in laxen Grundsätzen zu einer niedern Moral herabzusinken, dem praktischen Urtheil zu huldigen und mit der Noth zu entschuldigen, was der Pflicht widerspricht.

2. Bei dem, was wir über das Verhältniß des States zum Volke gesagt haben, darf man nicht außer Acht lassen, daß wir hier nicht alle Arten des Stats im Auge haben, sondern nur die eine, welche wir als die ursprüngliche, die Grundlage aller andern Arten, anzusehen haben. Diese Art ist der Stat, welcher aus dem Volke hervorgeht. Staten können sich erst bilden, wenn Völker sich gebildet haben. Davon ist der sicherste Beweis, daß ohne Gemeinsamkeit der Sprache kein Stat bestehen kann, am wenigsten bei niedern Graden der Cultur, welche ohne Zweifel auch Gemeinsamkeit des Vaterlandes für die Bildung des Stats voraussetzen. Wir haben es hier mit der Entstehung des Stats in seinen ersten Ursprüngen zu thun, welche über die urkundlich überlieferte Geschichte hinausgehn, nur Sagen weisen auf sie hin; daher ist hier ein weites Feld für die Speculation eröffnet gewesen. Zwei einander entgegengesetzte Theorien haben sich über sie ausgebildet; die eine leitet den Stat von Usurpation, die andere von Vertrag ab. Beide Theorien setzen voraus, was wir als nothwendige Bedingung des Stats angesehn haben, daß im State der Gegensatz zwischen Obrigkeit und Unterthanen heraustreten muß, die eine aber sieht es als eine Rechtsanmaßung an, wenn ein Theil des Volkes zur Obrigkeit über den anderen Theil sich aufwirft, die andere läßt diesen Gegensatz aus einem rechtmäßigen Vertrage hervorgehn. Der Lehre von der Usurpation setzen sich Bedenken entgegen, welche ihre Voraussetzungen als unmöglich erscheinen lassen. Wenn eine rechtswidrige Anmaßung die obrigkeitlichen Ämter an sich bringen sollte, so müßten sie schon vorher einem Andern zugestanden haben; aber vor dem State waren sie nicht vorhanden. Die Rechtsanmaßung könnte man nur darin sehn, daß den Unterthanen ihre ungebundene Freiheit, auf welche ihnen ein sittliches Recht zukäme, durch die obrigkeitliche Macht entrissen würde; aber auf ungebundene Freiheit haben sie kein sittliches Recht; wenn sie von der Obrigkeit zu den Pflichten angehalten werden, welche ihnen ihr Verhältniß zum Volke auferlegt, so wird ihnen dadurch nichts von ihren Rechten geraubt; es ist eine Wohlthat für sie, daß sie der Ordnung des Stats theilhaftig werden. Außerdem aber würde auch aus der Usurpation kein Recht her-

vorgehen können, wie es doch der Stat fordert. Man hat wohl gemeint, daß die Verjährung es schaffen könnte; aber die Verjährung selbst ist erst eine Schöpfung des States. Diesem Mangel hat die Theorie vom Statsvertrage abzuhelfen gedacht, indem sie dem State eine rechtliche Entstehung geben wollte. Man ist dabei recht gründlich zu Werke gegangen; selbst das Volk hat man gemeint auf einen Vertrag zurückführen zu müssen. Man legte daher einen Vertrag zur Vereinigung zu Grunde, durch welchen die Statsbürger erst zu einer Einheit verbunden würden, welche bis dahin nur zerstreute Menschen gewesen wären; dann ließ man einen Vertrag zur Constitution des States folgen und endlich einen Vertrag zur Unterwerfung der Unterthanen oder Statsbürger unter die Obrigkeit, welche durch die Verfassung geschaffen worden. Dieser Theorie hat man die Schwierigkeiten, welcher solchen Verträgen entgegenstehen würden, als Einwürfe vorgehalten. Sie würden in der That nicht gering sein, indem eine große Menge der Menschen zu einer Zeit zusammentreten, einig werden und ihre Einigkeit im Entschluß deutlich erklären müßte um einen rechtmäßigen Vertrag schließen zu können. Glücklicher Weise ist wenigstens der Vertrag zur Einigung überflüssig, weil das Volk von Natur geeinigt ist und vor jedem Vertrage geeinigt sein muß in seiner Sprache; denn ohne Gemeinsamkeit der Sprache läßt sich ja kein Vertrag denken. Ohne eine solche natürliche Einigung ließe sich auch schwerlich eine dauerhafte Verbindung, wie sie der Stat fordert, zu Stande bringen; denn der Vertrag zur Einigung würde nur auf einem willkürlichen Entschluß beruhn, welcher einige Menschen verbände, andere ausschlösse ohne vernünftigen Grund; dieser Entschluß würde zu einem Versprechen führen, welches in jedem Augenblicke zurückgenommen werden könnte, sobald eine richtigere Einsicht es geböte; daß es die Macht haben könnte über die wichtigsten Dinge einer noch ungewissen Zukunft zu entscheiden und selbst die Nachkommen zu verbinden, würde über die Berechtigung eines Versprechens hinausgehn, welches nicht aus der Natur der Verhältnisse hervorgegangen ist. An dem, was man den Vertrag zur Einigung genannt hat, zeigt sich am deutlichsten, daß die Vertragstheorie nur auf fingirte Verträge sich beruft; denn niemals ist ein Stat zusammengetreten, ohne daß die Individuen, welche ihn bildeten, durch natürliche Verhältnisse ihrer sittlichen Gemeinschaft zusammengezwungen worden wären; dann war aber das, was man ihren Vertrag nennt, nur der Ausdruck ihres Zusammengehörens und nur hierdurch erhielt er seine Sanction und die Gewähr seiner Dauer. Aber auch die folgenden Verträge der Verfassung und der Unterwerfung, wie sie auf dem ersten Vertrage beruhn sollen, so schließen sie Unmöglichkeiten in sich. Jeder Vertrag be-

ruht auf einem gegenseitigen Versprechen, durch welches die sittlich Treuen gebunden werden für ihre künftigen Handlungen; der consequente Wille leistet für die Erfüllung des Versprechens Gewähr, solange der Wechsel der Verhältnisse nicht von ihr entbindet. Dies ist aber nur eine sittliche Gewährleistung, von ihr kann jeder Einzelne sich entbinden nach seiner Beurtheilung der Verhältnisse. Die Andern können ihn zwingen, aber das ist kein rechtlicher und kein sittlicher Zwang. Mit dem Vertrage ist es anders; zu seiner Erfüllung kann man rechtlich und sittlich gezwungen, von ihr nur rechtlich und sittlich nach dem Urtheil Anderer entbunden werden. Diese Macht, welche dem Vertrage über die Macht des Versprechens hinaus beiwohnt, wächst ihm nur durch die obrigkeitliche Macht und den Stat zu. Die Obrigkeit darf zur Erfüllung des Vertrages zwingen oder von ihr entbinden. Daraus geht hervor, daß ein Vertrag erst nach der Verfassung des Stats und nach der Unterwerfung unter die Obrigkeit möglich ist und also von einem Vertrage zur Verfassung und zur Unterwerfung nicht die Rede sein kann. Wenn nun die Entstehung des Stats weder aus Usurpation noch aus Vertrag hergeleitet werden kann, so bleibt noch ein dritter Versuch übrig; man kann ihn unmittelbar von Gott ableiten. Das ist die theokratische Ansicht vom Stat; die rechtmäßige Obrigkeit ist von Gott eingesetzt. Dadurch wird der Knoten nur zerhaun. Von Gott kommt alles; es ist aber keine sträfliche Neugier wissen zu wollen, wie es von ihm kommt; Zeichen der rechtmäßigen Obrigkeit können wir nicht entbehren; ihre Einsetzung von Gott muß durch natürliche Mittel bewirkt werden. Als Mittel für die Entstehung des Stats sehen wir die Völkerverschiedenheiten an, welche vor dem Stat zu natürlichen Einheiten sich entwickeln, und wenn wir ihre Entwicklung weiter verfolgen, so werden wir die Usurpations- und die Vertragstheorie zur Erklärung des Stats entbehren können. Aus unbewußten Trieben bildet sich das Volk; dann aber kommt die Zeit, wo das Bewußtsein seines sittlichen Zusammengehörens in ihm erwacht. So wie es erwacht ist, wird es auch in Handlungen sich beweisen wollen; dazu bedarf es der Organe und ihrer Concentration und sowie es dieselben sich geschaffen hat, ist die Organisation des Volkes, die Gliederung seiner Gesellschaftsordnung, d. h. der Stat geschaffen. Der Stat geht also aus dem Erwachen des Bewußtseins im Volke von seiner Einheit als unmittelbare Folge hervor. Dies kann aber mehr oder weniger den Schein einer Usurpation oder eines Vertrages an sich tragen, weil das Erwachen des Bewußtseins im Volke in verschiedener Weise geschehn kann, gleichmäßiger oder weniger gleichmäßig. Sollte es ganz gleichmäßig im ganzen Volke erwachen, so würde das wie

ein stillschweigender Vertrag erscheinen, in welchem das ganze Volk zum gemeinsamen Handeln sich entschlösse; sollte es ganz ungleichmäßig nur in Einem erwachen, so würde er die Andern durch alle ihm zu Gebote stehende Mittel zum Handeln antreiben und wie ein Usurpator der obrigkeitlichen Gewalt erscheinen; er könnte aber doch diese Gewalt nur dadurch gewinnen, daß er das Bewußtsein der Einheit, der gemeinsamen Interessen und des von ihnen gebotenen Handelns in den Andern erweckte. Stillschweigender Vertrag und Usurpation werden dabei auch mit unterlaufen; das Erwachen des Bewußtseins aber und das Bedürfniß es in Handlung zu setzen geben die wahren Beweggründe für die Entstehung des Stats ab. Die verschiedenen Weisen, in welchen das Bewußtsein im Volke erwachen kann, bringen verschiedene Verfassungen des Stats hervor; aber jene Weisen haben auch ihre Gründe in der Verfassung des Volkes oder in den äußeren Verhältnissen, in welchen es zur Natur und zu andern Gemeinschaften unter den Menschen sich findet. Von sehr großer Bedeutung sind die letztern, denn das Erwachen des Bewußtseins erfolgt nur unter äußern Bewegungen und um in einem Volke das Bewußtsein seiner Einheit zu wecken wird es starker und allgemein gefühlter Bewegungen bedürfen. Noth, Krieg, das Bedürfniß großer Unternehmungen geben solche Anregungen ab; unter ihnen schaart sich das Volk, wählt sich seine Führer oder Führer werfen sich unter ihm auf und finden Gehorsam. So scheiden sich Obrigkeit und Unterthanen; weder Vertrag noch Usurpation, geben dabei die wirksamen Beweggründe ab. Man hat etwas Anstößiges finden wollen in dem Gegensatz zwischen Obrigkeit und Unterthanen, welchen wir für die Verfassung des Stats fordern, weil man mit dem Begriffe des Unterthanen das Merkmal einer Abhängigkeit von dem persönlichen Willen der Obrigkeit verband. Dies Bedenken verschwindet aber, wenn man den Unterschied zwischen Obrigkeit und Unterthanen nur in Bezug auf die politischen Geschäfte faßt. Niemand ist Obrigkeit seiner ganzen Person nach, in seinen persönlichen Interessen handelnd entbehrt jeder der öffentlichen Autorität. Niemand ist Unterthan seiner ganzen Person nach; in seinen eignen Interessen handelnd ist er den Geboten der Obrigkeit nicht unterworfen, wenn sein Handeln außer Collision mit der öffentlichen Wohlfahrt bleibt; jeder kann auch in den Fall kommen eine öffentliche Autorität in der Wirksamkeit für das gemeine Wohl in Anspruch zu nehmen und also selbst als Obrigkeit aufzutreten, ja soll dahin streben eine solche Autorität nach seinen Kräften in seinem Wirkungskreise zu gewinnen. Obrigkeit und Unterthan sind abstracte Begriffe; ihre Personification ist ein logischer Fehler. Aber er wird durch die allgemeine, öffentliche Meinung getragen und entschuldigt.

Sie herscht nicht allein über das gewöhnliche Urtheil, sondern auch über den Stat, welcher aus dem Erwachen des Bewußtseins von der Einheit des Volkes sich bildet. Ohne ihren Beistand würde kein solcher Stat sich bilden und erhalten können. Sie sieht das gemeine Beste persönlich vertreten. An Führer der Meinung schließt sie sich an; in ihrem Willen sieht sie den Willen des Volkes. Die Gefahr, welche hierin liegt, wird dadurch ausgeglichen, daß die obrigkeitliche Macht durch die öffentliche Meinung beschränkt bleibt. Wenn dies Gegengewicht nur schwankender Art ist, so kann dieser Nachtheil doch kaum zählen gegen den Vortheil, daß auf diesem Wege eine Verfassung des Stats sich bildet. Diese fordert allgemein anerkannte Vertreter des Gemeinwesens. Der zufälligen Vertretung der öffentlichen Autorität soll das Gemeinwesen entrissen werden dadurch, daß sie Personen übertragen wird. Dadurch jedoch hören diese nicht auf eine doppelte Eigenschaft in sich zu verbinden, zugleich Obrigkeit und Unterthan des Gemeinwesens zu sein. Die bestimmtere Unterscheidung dieser beiden Geschäfte ist Gegenstand der weitern Entwicklung der Verfassung; ohne eine solche aber ist kein Stat. Es wird sich voraussetzen lassen, daß sie allmälig aus größerer Rohheit und Unbestimmtheit zu festern Formen sich herausbilden muß; erst in diesem Fortgange wird sie die Form von Verträgen unter einzelnen Gliedern des Stats annehmen und auch in schriftlichen Urkunden sich fixiren können.

261. Der Stat, welcher aus einem Volke heraus sich bildet, muß von der Eigenthümlichkeit des Volkes seinen Charakter erhalten. Seine Entstehung im Erwachen des Bewußtseins von der Volkseinheit giebt ihm sogleich eine eigenthümliche Verfassung; dieser Ausgangspunkt muß auch in seiner weitern Entwicklung ihm eine eigenthümliche Richtung geben; das Leben des Stats wird dem Leben des Volkes entsprechen müssen. Völker können mit Individuen verglichen werden; ihr Leben nimmt einen originellen Gang; es nach einem allgemeinen Gesetze in allen Stücken ordnen zu wollen würde gegen die Natur der Sache laufen; daher wird man auch die Formen der Statsverfassungen nicht durchaus nach demselben Muster fordern dürfen. Dies hindert jedoch nicht ihre Leistungen nach allgemeinen sittlichen Grundsätzen zu beurtheilen, wie auch das Leben der Individuen solchen Grundsätzen unterworfen bleibt. Mit den Individuen haben die Völker auch die Vergänglichkeit ihres Lebens gemein; sie sind sterbliche Träger der Culturge-

schichte, weil sie unter einem allgemeinen Gesetz in Wechselwirkung mit andern Gliedern der Menschheit ihr Leben verzehren. Was sie aber geleistet haben für die sittliche Bildung, soll darum nicht der Vergänglichkeit unterliegen, vielmehr als Träger der Cultur sollen sie auf andere Völker ihre sittlichen Werke vererben. Zu diesen sittlichen Werken gehören auch die Einrichtungen ihres Stats. Die Scheidung des Stats von dem Gesammtleben des Volkes und die Wechselwirkung, welche zwischen beiden sich bildet, haben wir schon bemerken müssen (260). Diese Scheidung kann auch weiter und weiter fortgehn und beide können zuletzt ganz auseinanderfallen. Wenn daher ein Volk stirbt, gehen mit ihm nicht nothwendig seine politischen Einrichtungen zu Grunde; vielmehr schon lange kann ein Volk den Zusammenhalt seiner Gemeingüter und das Bewußtsein seiner Einheit verloren haben, innerlich also abgestorben sein und die politischen Bande können doch noch unter seinen aufgelösten Gliedern eine politische Gesellschaftsordnung erhalten. Dies ist sogar beim Absterben eines Volkes in der Regel der Fall. Politische Ordnungen haben eine große Zähigkeit. Wenn der belebende Volksgeist sie verlassen hat, in ihren äußern Formen bestehen sie fort; sie haben Rechte der Individuen und ihrer gesellschaftlichen Körperschaften zu öffentlicher Anerkennung gebracht, welche von ihren Trägern behauptet werden; was in öffentlichem Interesse entstanden ist, wird in privatem Interesse erhalten und läßt sich behaupten, weil die Gliederung der Gesellschaftsordnung auch in ihren kleinern Theilen einen Werth hat, welcher unabhängig vom Leben des Volkes und des Stats ist. Daher übertragen sich politische Formen abgestorbener Völker auf spätere Zeiten wie Reste einer alten Cultur, welche unter veränderten Verhältnissen eine neue Gesellschaftsordnung zu begründen suchen. Wenn Völker ihr selbständiges politisches Leben verloren haben, treten nicht nothwendig sogleich andere politisch geordnete Völker an ihre Stelle. Es kann eine Zwischenzeit eintreten, in welcher die Trümmer des alten Stats herrenlos umherirren, weil noch keine neue Völker als centralisirende Träger für sie sich gebildet haben. Das Streben wird aber nicht ausbleiben können solche Träger

zu gewinnen. Das Volk, welches seine Einheit verloren hat, mischt sich mit Bestandtheilen anderer Sitte, anderer Sprache, anderer Abstammung. Diese werden auf verschiedener Stufe politischer Bildung stehn können, aber ein Bestreben muß in ihnen vorausgesetzt werden mit den Bestandtheilen jenes Volkes in eine Gesellschaftsordnung zu treten, wenn aus ihrem Zusammenleben neue Entwicklungen der Cultur hervorgehen sollen. So werden sich in ihm politische Einrichtungen von verschiedenem Ursprung zu einem State verbinden, welchem aber noch das Volk fehlt, weil Gemeingüter verschiedenartiger Natur von ihm zusammengehalten werden ohne zur Einigung gediehen zu sein. Diese Einigung hervorzubringen und dadurch ein Volk zu schaffen, welches in der Gemeinschaft des einigen Vaterlandes, der Sprache und der Sitte die natürliche Grundlage seines sittlichen Lebens hat, muß als Aufgabe dieser Art des States angesehn werden. Wir wollen sie daher den volkbildenden Stat nennen. Er stellt sich dem statbildenden Volke entgegen. Wenn nun dieses schon sehr verschiedene Formen des States hervorbringt, so gesellt sich ihnen noch eine größere Mannigfaltigkeit derselben zu aus dieser zweiten Art; denn die verschiedenartigen Bestandtheile ihrer Zusammensetzung lassen die mannigfaltigsten Formen ihrer Verbindung zu. Von der Art des Stats, welcher aus einem Volke heraus sich bildet, ist der volkbildende Stat nach seiner Entstehung und nach der Richtung seiner Absichten in den wesentlichsten Punkten verschieden; auch die Mittel, welche ihm bei seinem Anfang zu Gebote stehn und welche er in seinem Fortgange sich schaffen soll, werden sich in den wesentlichsten Punkten bei ihm anders als bei jenem gestalten müssen. Auch dies wird nicht hindern allgemeine sittliche Grundsätze für alle Arten des States geltend zu machen, weil sie alle doch unter einen und denselben Begriff fallen und denselben Zweck haben. Der Stat im Allgemeinen ist die Gesellschaftsordnung für ein Volk. Das Volk aber müssen wir in doppelter Weise uns denken als Träger der Geschichte und als von ihr getragen. Als Träger der Geschichte bildet es seine Gesellschaftsordnung aus sich heraus; als von ihr getragen empfängt es seine Gesellschaftsordnung von ihr;

in jener Weise ist es vor seinem Stat; in dieser Weise wird es von seinem State gebildet. Als zwei nothwendige Stufen in der Geschichte des Stats muß man diese Weisen unterscheiden. Die ursprünglichen Völker, welche noch nicht Glieder der Culturgeschichte geworden sind, müssen sich ihren Stat bilden, weil sie keine solche Gesellschaftsordnung kennen und empfangen können; finden sich aber im Verlauf der Geschichte schon ausgebildeter Staten vor, dann müssen die Völker, welche die Cultur weiterführen sollen, auch mit den Culturelementen der frühern Zeit die bisherigen Statsformen in sich verarbeiten und in Anschluß an sie sich bilden, dann erwächst ihre Volkseinheit in der Würde eines Culturvolkes erst unter dem Einfluß dieser Culturformen. Beide Arten des Stats haben denselben Zweck, das Gedeihen des Volkes; die erste aber findet das Volk schon vor in seiner Einheit und beabsichtigt nur sein Leben in gewohnten Verbindungen zu weiterer Entfaltung zu bringen; die andere trägt das Volk nur im Entwurf, in einer Anlage, welche aus der Natur der bestehenden Culturverhältnisse hervorgegangen ist, aber der Entwicklung noch harrt. Dieser Art des Stats ist eine viel schwierigere Aufgabe gestellt als jener; den Entwurf einer künftigen Einigung verschiedenartiger, wiederstrebender Elemente soll sie ausführen; hierzu müssen Versuche gemacht werden, welche zu scheitern drohen. Aber dennoch bleibt beiden Arten des Stats derselbe Zweck und nach ihm muß geurtheilt werden über alle Leistungen des politischen Lebens. Wenn alsdann der volkbildende Stat die Einheit des Volkes hergestellt hat, wird er auch dieselbe Aufgabe mit dem statbildenden Volke gemein haben im Bewußtsein der Volkseinheit seine politischen Formen auszubilden.

Der Unterschied zwischen dem statbildenden Volke und dem volkbildenden State wird in der politischen Geschichte nicht leicht übersehen werden können. Aber die Wechselwirkung, welche zwischen Volk und Stat herscht, hat dazu geführt, daß man ihn weniger beachtet hat, als er verdient. Ohne Zweifel bildet jeder Stat sein Volk, aber deswegen ist er noch nicht ein volkbildender Stat, wenn das Volk schon gebildet ist und nur fortgebildet wird von ihm. Die Geschichte zeigt uns aber auch Staten, welche noch ohne ein solches Volk sind, in welchen die Statsangehörigen zwar

durch politische Einrichtungen verbunden sind, aber weder durch Sprache noch durch Sitten zu einer natürlichen Einheit sich verbunden finden, auch kein gemeinschaftliches Vaterland haben, weil das Land, welches sie bewohnen, entweder noch nicht ihre Heimath geworden ist oder noch in seinen Theilen auseinander fällt; da fehlen die von den Vorfahren angeerbten Gemeingüter, welche das Volk zusammenhalten, und nur mit Unrecht würden wir die Menge der Menschen ohne inneres Band, nur durch den Stat zusammengezwungen, ein Volk nennen. In einem solchen State aber müssen wir das Bestreben voraussetzen sich eine festere Grundlage zu geben als der Zwang des Gesetzes bieten kann. Es mag der Grundsatz der Herschenden zuweilen gewesen sein: theile und hersche; eine gesunde Politik wird aber diesen Grundsatz verwerfen weil er in der Uebung der Herrschaft nicht durchzuführen ist; die Sonderinteressen lassen sich theilen; an die gemeinsamen Interessen aber muß man binden; Gemeinsamkeit in der Sprache, in der Anhänglichkeit an dem Vaterlande, Gemeinsinn im Allgemeinen muß man wecken, wenn man Centralisation der Kräfte und Macht zu gemeinsamen Unternehmungen gewinnen will. So liegt im State, welcher durch die Obrigkeit geleitet wird, ein natürliches Bestreben die Gemeingüter herzustellen, welche das Volk zusammenhalten. Von der Seite der Unterthanen müssen wir ein entgegenkommendes Bestreben, Empfänglichkeit für die gemeinsame Verständigung, Freude am Gedeihen gemeinsamer Werke voraussetzen; dann werden sie zu den Gemeingütern gelangen können, welche das Volk machen, im Bewußtsein derselben am Gemeinwohl arbeiten lernen und in dem State als ihrer Gesellschaftsordnung einen wesentlichen Bestandtheil ihres Gemeinwohls erblicken. So läßt sich ein volkbildender Stat denken. Er setzt aber das statbildende Volk voraus, weil er vom State ausgeht, welcher vorher gebildet sein muß von Menschen, welche sich in ihren gemeinsamen Interessen an Gemeingütern vereinigt wußten und für die Erhaltung und Fortbildung dieser Intressen ihre Gesellschaftsordnung sich schufen. Daher giebt der volkbildende Stat eine zweite Stufe in der Entwicklung des Statswesens ab. In der urkundlich beglaubigten und deutlich erkennbaren Geschichte können wir uns den Unterschied dieser beiden Stufen in der Statsbildung nur an einem Beispiel im Großen veranschaulichen, wie überhaupt nur zwei Stufen mit ihren Unterabtheilungen in der Geschichte der Civilisation uns vorliegen; die Geschichte der alten Völker und der neuen Völker bezeichnen uns diese Stufen. Jede andere Eintheilung der urkundlich beglaubigten Geschichte ist willkürlich. In der alten Geschichte begegnen uns nur Staten, welche von Völkern derselben Sprache und desselben Vaterlandes gebildet werden, in den verschiedensten

Formen, in engerer oder lockerer Verbindung, zuweilen sich zusammenziehend, zuweilen auseinanderfallend; sie breiten sich auch über ihr Vaterland hinaus aus in Kolonien und Eroberungen und ziehen Bevölkerungen einer fremden Sprache an sich heran, aber alles muß sich der statbildenden Nationalität unterwerfen, ihre Sprache und Sitten annehmen, wenn es nicht dienen will. Eine Erweiterung und Fortbildung des Volkes durch den Stat ist dabei wohl vorhanden, aber sie geht immer von dem vorhandenen Volke aus. Sehr verschieden hiervon ist das Verhältniß des Stats zum Volke in der neueren Geschichte. Die neueren Völker haben sich sehr allmälig gebildet. Ihre Bildung gehört nicht der Sage und vorgeschichtlichen Zuständen an; wir können sie urkundlich erforschen. Als die deutschen Stämme zu Herrn wurden über das Römische Reich, da waren sie schwerlich Völker zu nennen und am wenigsten die Völker, welche wir gegenwärtig als die Träger der neuen Civilisation kennen. Sie bildeten auch nicht die Gemeingüter aus, welche den neuern Völkern und Staten zur festen Grundlage dienen. Die meisten von ihnen gaben ihnen nicht ihre Sprache und Sitten, nicht ihr Vaterland mit der Cultur menschlicher Wohnstätten; sie, die Sieger und Herrn, empfingen das alles von den Besiegten und Unterworfenen schon vorgebildet und nur in der Vermischung der alten Bevölkerung mit der neuen unter dem Einflusse politischer Einrichtungen, welche von der alten Zeit herstammten und unter den neuen Verhältnissen neue Formen annahmen, sind die Gemeingüter dieser Völker erwachsen. In dem Mutterlande dieser deutschen Stämme waren die Verhältnisse etwas anders, aber doch ähnlicher Art. Das Volk hat sich erst bilden müssen; seine Stämme haben erst lange nachher eine gemeinverständliche Sprache, ein durch leichte Verkehrsmittel zur Einheit verbundenes Vaterland gewonnen, nachdem ihnen durch den allgemeinen Gang der Culturgeschichte ein politischer Verband gegeben war. Bei diesen Vorgängen, in welchen ein neues Vaterland, neue Sprachen und Sitten als Gemeingüter neuer Völker sich bilden, ist aber vom größten Gewichte, daß noch andere allgemeine Culturelemente in das politische Leben eingreifen. Ein Volk giebt Vaterland, Sprache und Sitte nicht so leicht auf; selbst Stämme halten mit Zähigkeit an diesen Gütern auch in sehr lockern Verbindungen fest. Die politische Macht ist ohnmächtig gegen diese Zähigkeit, wie wir an zahlreichen Beispielen versprengter Stämme sehen. Nur wenn Bewegungen der allgemeinen Cultur hinzutreten, kann das politische Leben die Macht gewinnen zum Tausch des Vaterlandes und selbst der Sprache zu bewegen. Solche Bewegungen werden aber auch immer stattfinden, wo alte Völker vom Schauplatze abtreten und neue Völker sich zu bilden anfangen.

Denn Völker welche bisher Träger der Cultur waren, sterben nur ab, wenn ein neuer Gang in der Culturgeschichte sich vorbereitet, welchem zu folgen sie außer Stande sind, weil sie an ihren alten Sitten und Gewohnheiten hangen. Daß solche Einflüsse der allgemeinen Cultur beim Uebergange aus der alten in die neure Geschichte stattgefunden haben, zeigt unverkennbar der Wechsel in der Religion, welcher zugleich mit dem Wechsel in Vaterland und in Sprache stattfand. Durch die Unterscheidung des statbildenden Volkes und des volkbildenden Stats wird man sich zurecht finden können in der jetzt vielbesprochenen Nationalitätsfrage. Staten, welche aus einem Volke sich heraus bilden, müssen in der Nationalität desselben ihren Halt finden, es zusammenzuhalten in der ihm entsprechenden Verfassung muß ihreAufgabe sein; sie werden aber auch schwerlich im Stande sein die ganze Bevölkerung ihres Landes ungemischt zu erhalten und den Fremden werden sie nicht gerecht werden können in Gestattung ihrer politischen Freiheit; wenn sie als erobernde Völker auftreten, müssen sie alle politische Freiheit, welche sie Andern gestatten, von dem Grade abhängig machen, in welchem dieselben ihrer nationalen Cultur sich angeschlossen haben. Staten, welche das Volk erst bilden sollen, können nicht auf Gleichheit der Nationalität beruhn, sollen aber nach ihr streben. Wie weit sie zu erreichen ist, hängt von Umständen ab; der Stat wird sich sein Unvermögen sie zu erzwingen eingestehen müssen. Wie weit sie schon erreicht ist, davon hängt die Gerechtigkeit der Forderung ab auch in einen Stat vereinigt zu werden. Es ist aber eine der schwierigsten Aufgaben das Maß zu bestimmen, in welchem ein sich bildendes Volk zur Einheit gediehen ist. Für den volkbildenden Stat finden sehr viele Versuche statt in der Gestaltung seiner Verfassung. Seine politischen Einrichtungen hat er zum Theil überliefert erhalten, zum Theil sucht er aus seinen Gliedern heraus in Nachahmung des Alten Neues zu gründen. Wenn der Stat einmal vorhanden ist, bleiben seine Nachahmungen nicht aus. Solche Versuche können so weit gehen, daß man ganz verschiedenartige Massen der Menschen politisch zu einigen sucht. Man hat Verbindungen von Seeräubern gesehen, welche sich wie Staten betrachteten. Der wahre Politiker wird darin nur Zerrbilder des Stats sehen könüen. Aber wenn er ein schon politisch ausgebildetes Volk nicht vorfindet, wird er doch auch Versuche ähnlicher Art anfangen oder fortsetzen müssen; noch sehr verschiedenartig sind die Massen, welche er politisch leiten soll; seine Arbeit ist um so schwieriger, je gewisser er selbst seiner ursprünglichen Bildung nach einer der Massen angehört, welche noch in politischer Weise einander gegenüberstehn. Nur Billigkeit wird ihn vor parteiischem Verfahren behüten können. Seine politische Weisheit wird sich da-

rin hauptsächlich zeigen müssen, daß er Einigung nicht weiter erzwingen will, als sie der Natur der Verhältnisse nach sich erreichen läßt. Die Natur der Verhältnisse führt beim volkbildenden State auf Vermittelungen und Vereinigungen, welche nur eine unvollkommne politische Einheit abgeben. Daher sind politische Bündnisse nicht zu vorübergehenden Zwecken, sondern zu dauernder Einigung auf dieser Stufe der Entwicklung ein erprobtes Mittel die Gemeinschaft der Interessen an den Tag treten zu lassen und hierdurch das Bewußtsein des sich bildenden Volkes von seiner politischen Einheit zu wecken. In dem volkbildenden State herscht die Gefahr, daß die centralisirende Macht der Obrigkeit stärker zur Einigung drängt, als es die auseinanderstrebenden Massen seiner Bestandtheile ertragen; dadurch würde der Widerstand geweckt werden; wo dagegen in ihm Keime und Bestrebungen dieser Bestandtheile zur Einigung des Ganzen sich zeigen, da sollen sie zum Antheil an der politischen Gestaltung herangezogen werden. Das im Werden begriffene Volk ist nicht reif zur Bildung des Stats aus dem Bewußtsein der Volkseinheit heraus, aber ein Grad der Reife ist ihm immer zuzuschreiben für die Entwicklung gemeinsamer Interessen, sonst würden alle politische Versuche mit ihm vergeblich sein.

262. Die erste Aufgabe der Politik ist sich Rechenschaft zu geben über die Grenzen zwischen den Rechten der obrigkeitlichen Gewalt und der Freiheit der Statsangehörigen. Der Stat, welcher durch die Obrigkeit vertreten wird, hat nur eine beschränkte Macht über die ihm Unterworfenen, der pflichtmäßige Gehorsam der Unterthanen hat seine Grenzen; denn nicht alles, wozu sie sittlich verpflichtet sind, fällt dem politischen Leben zu; nur das kann ihm zugerechnet werden, was für die Gemeingüter des Stats geleistet werden soll; nur über die Leistungen für diese hat die Obrigkeit zu gebieten; darnach sind die Rechte des Stats zu bestimmen. Außerhalb dieses Gebiets fallen nun nach der einen Seite zu die Güter allgemeinerer Art, die allgemeinmenschlichen Güter, nach der andern Seite die Güter von mehr besonderer Art, die Güter der Einzelnen, der Familien und der kleinern Glieder des Volkes. Die Güter der Menschheit soll der Stat nicht beherschen wollen, weil sein Gesichtskreis über sie in ihrem ganzen Umfange sich nicht erstreckt und seine Gemeingüter zu ihnen nur wie Eigenthum zum Gemeingut sich verhalten; die Güter der kleineren Gemeinhei-

ten soll er nicht beherschen wollen, weil sie zu seinen Gütern wie Eigenthum zum Gemeingut sich verhalten und das Eigenthum durch das Gemeingut nicht aufgehoben werden soll (218). Doch sind diese Grenzen der Statsmacht nicht unbedingt zu ziehen, weil die Absonderung des Eigenthums und des Gemeinguts nicht rein sich vollziehen läßt (219). Deswegen sind positive Bestimmungen hierüber nöthig, welche ein Gegenstand der Vereinbarung im State werden; sie geben die Gesetze des Stats für seine Verwaltung ab und bilden seine Verfassung aus. Von allgemeinen Gesichtspunkten aus läßt sich darüber nichts weiter feststellen, als daß die Gemeingüter der Menschheit und das Eigenthum der Statsglieder unter die Befehle der Obrigkeit nur insoweit gestellt werden sollen, als sie in die Gemeingüter des Volkes eingreifen; denn nur diese sind der centralisirenden Verwaltung des Stats unterworfen; sie darf aber nicht dulden, daß diese von andern Gütern gestört werden und soll die andern Güter auch zur Pflege der ihrer Verwaltung und ihrem Schutz empfohlenen Güter heranziehn. Hierbei machen sich nun aber auch Unterschiede unter den Gemeingütern des Volkes bemerklich. Nicht alle fordern den Schutz und die Pflege des Stats in gleichem Grade. Einige von ihnen können die Vorsorge der Obrigkeit fast ganz entbehren, weil sie ohne Hülfe der Centralisation sich selbst erhalten und fortbilden. Dahin gehört die Sprache mit ihrer Literatur. Sie bedarf der Centralisation nicht, weil sie sich selbst centralisirt, indem sie von einem allgemeinen Interesse des ganzen Volkes beherscht wird und selbst noch allgemeinere Interessen für die Gemeingüter der Menschheit, für Wissenschaft und Kunst, in ihre Entwicklung eingreifen. In einem geringern Grade fallen dieser Seite zu der Gewerbfleiß und der Handel. Auch sie betreiben allgemeine Interessen der menschlichen Cultur, welche sich über das Volksleben hinaus ausdehnen und daher vom State sich nicht beherschen lassen. Aber in ihnen melden sich doch die Privatinteressen viel stärker als in der Sprache mit ihrer Literatur. Der Streit muß vom State geschlichtet werden; sie bedürfen seines Schutzes und müssen sich daher auch seinen Gesetzen unterwerfen. Dies trifft vorzugsweise den

Gewerbfleiß und den Handel im Vaterlande. Dieses Gemeingut soll dem Volke unter der Leitung des Stats immer mehr angeeignet werden; der Stat soll darüber wachen, daß kein Theil desselben verloren gehe, daß keines seiner Glieder eines Theils desselben ausschließlich sich bemächtige; daß unter seinen Theilen, welche besondern Gliedern des Stats zum Eigenthum zufallen, einigende Ordnung und leichte Verbindung hergestellt werde, damit es immer mehr als zusammengehöriges Gemeingut sich darstelle. Aus dieser Vergleichung der Volkssprache und des Vaterlandes sehen wir, daß die Güter der anbildenden Thätigkeit in höherem Grade der Verwaltung des Stats zufallen als die Güter der abbildenden Thätigkeit; das politische Leben hat es mehr mit Machtentfaltung als mit Bildung des Bewußtseins zu thun. Dies entspricht unserer frühern Bemerkung, daß die abbildende Thätigkeit zuerst auf die allgemeinsten Güter ausgeht, welche weit über das Volksleben hinaus sich erstrecken (233). Daraus geht hervor, daß die gesellschaftliche Gemeinschaft unter den Menschen in der abbildenden Thätigkeit weiter geht als in der anbildenden; der Stat aber hat es vorherschend mit dieser zu thun und muß daher auch engere Grenzen sich gefallen lassen; er wurzelt nicht in kosmopolitischer Gesinnung, sondern im Volksleben. Dies entspricht dem Grunde für die Absonderung der Völker und der Staten, welchen wir in der Zerklüftung der Länder gefunden haben (259). Die Statsgewalt sammelt um sich die Macht der Glieder, welche sie beherscht; von der Thorheit muß sie abstehn beherschen zu wollen, was durch Macht sich nicht erzwingen läßt.

Wie in allen sittlichen Dingen für die Praxis ein mittleres Maß zu suchen ist, so auch zwischen der zu weiten Ausdehnung und der zu engen Begrenzung der Statsmacht und ihrer Rechte. Man würde es nicht billigen können; wenn sie ihre Wirksamkeit nicht so weit als möglich auszubreiten suchte, weil die Macht ein sittliches Gut ist, welches den größten Umfang für sich in Anspruch nimmt; aber sowie sie darauf ausgeht sich über die Grenzen ihrer sittlichen Bestimmung auszudehnen, ist der Erfolg nur Schwäche. Dies zeigt sich nach außen wie nach innen. Nach außen steht die politische Macht unter der Versuchung durch Eroberung sich

zu verstärken, andere Staten zu unterjochen oder durch Kolonisation andere Gebiete an sich zu ziehen; sowie aber der Versuch mislingt die unterworfene Bevölkerung oder die Kolonien in das Statsinteresse zu ziehen oder in ihm festzuhalten, führt die Uneinigkeit der Glieder nur zur Schwächung der centralisirenden Macht. Das Streben nach einer kosmopolitischen Universalherrschaft scheitert an der Bestimmung des Stats die Kräfte eines Volkes zusammenzuhalten in seiner Gesellschaftsordnung. Nach innen zu ist die Macht des States beschränkt durch die Privatinteressen der einzelnen Glieder und durch ihre allgemeinmenschlichen Interessen. Wenn sie den erstern ihre Rechte nicht einräumt, so nährt sie das Widerstreben, den Ungehorsam der Unterthanen und schwächt ihre eigene Centralisation; wenn sie die andern beherschen will, so muß sie auf ihren Sinn eingehn, verkehrt ihn aber in Kosmopolitismus, welcher die besondern Interessen des Stats vernachlässigt und seine Macht schwächt. Alles dies führt auf die Regel, daß die politische Macht durch Ueberspannung nur verliert. Ihre Anspannung nach außen und innen gehört zu ihrer Entwicklung. Sie muß nach außen zu geübt werden um die Verhältnisse herzustellen, in welchen das Volk sich bilden und fortbilden kann; sie muß nach innen geübt werden um die besondern Interessen und die allgemeinmenschliche Bildung der Statsglieder für das öffentliche Wohl zu verwerthen. Wie weit aber diese Machtentfaltung des Stats reiche, hängt von den besondern Verhältnissen nach außen und im Innern ab; sobald diese wechseln, müssen auch die politischen Maßregeln diesem Wechsel sich anbequemen; daher ist die politische Gewalt nicht weniger veränderlichen Beschlüssen unterworfen als das Leben der einzelnen Menschen. Da sie jedoch eine allgemeine Ordnung fordert, muß sie nach Gesetzen für ihr Verfahren streben. Was hiervon sich erreichen läßt, hat den Werth einer Uebereinkunft unter verschiedenen Parteien, welche für die Zukunft bindet, weil die Obrigkeit ihr Ansehn und ihre Macht aufs Spiel setzen würde, wenn sie ihrem Wort nicht getreu bliebe, wenn man aber Werke einer solchen Uebereinkunft als auf ewige Zeiten geschlossen angesehn hat, so beruht dies auf einer Fiction, deren Trüglichkeit von der Geschichte in unzähligen Fällen erwiesen worden ist. Die veränderliche Natur der politischen Verhältnisse gestattet nur, daß ein jedes Abkommen über den Bereich der politischen Macht nach außen und nach innen als ein geschichtliches Denkmal betrachtet werde, welches den gegenwärtigen Standpunkt der politische Meinung beglaubigt. Es soll im guten Glauben der das Abkommen treffenden Parteien geschlossen werden, sonst ist es ein Werk des Betrugs; es soll als geschichtliche Grundlage für die weitere Entwicklung der Verhältnisse dienen, daher darf man auf getreue Erfül-

lung der Uebereinkunft bringen; aber es steht nicht unter Gewährleistung einer höhern Obrigkeit und nicht der Maßstab einer strengen Gerechtigkeit, sondern nur der Billigkeit, welche die veränderten Verhältnisse in Anschlag bringt, ist an die Erfüllung solcher Werke der Uebereinkunft anzulegen. Die Gesetze, welche daraus hervorgehn, sind als positive Gesetze anzusehn, weil sie der Ueberlieferung der Geschichte angehören. In diesen Schranken der politischen Macht kommen nur die Verhältnisse von Macht zu Macht in Betracht. Noch größere Beschränkungen der Rechtsmacht treten ein, wo das Bewußtsein ins Spiel kommt. Ueber dasselbe herrschen zu wollen kann dem besonnenen Statsmann nicht einfallen, da seine Macht nur andern Mächten gewachsen ist, aber nicht der innern Entwicklung des Gefühls und der Gedanken. Das Gewissen, die Phantasie, die Gedanken läßt der Stat frei, solange sie nicht in Handlungen sich äußern, d. h. Macht über das Aeußere zu gewinnen suchen. Aber die Collisionen des Stats mit dem Bewußtsein treten ein, weil jedes Bewußtsein sich äußert und nur in der Mittheilung sein Leben gewinnt, der Stat aber nicht gleichgültig bleiben kann gegen diese Aeußerungen, indem Obrigkeit und Unterthanen an ihnen theilnehmen und ihr Verhältniß zu einander in der von ihnen abhängigen Meinung wurzelt. Ohne Zweifel gehört nun die Frage nach den Grenzen des politischen Rechts in seinem Einfluß auf die Mittheilung des Bewußtseins zu den schwierigsten Aufgaben der Politik. Durch die Natur der Dinge ist die Macht des States in dieser Beziehung sehr beschränkt. Die Sprache entzieht sich den Gesetzen des Stats sowohl durch das Unwillkürliche in ihrer allgemeinen Bildung als auch durch das Individuelle in ihrem besondern Ausdruck (174 Anm.), weil auch erst durch die Gemeinschaft der Sprache die politische Gemeinschaft zu Stande kommt. Der Stat kann zwar durch seine Geschäftsprache und durch öffentliche Schulen auf die Fortbildung der Volkssprache einen Einfluß ausüben, ihre Bildung aber liegt außer seiner Gewalt, weil sie selbst seine Grundlage ist. Mit der Sprache aber sind die Ueberzeugungen des Volkes verwachsen; sie in dieser Grundlage anzugreifen kann der Stat nicht unternehmen; wenn die Obrigkeit ihres Einflußes auf die Mittheilung der Ueberzeugungen sich nicht entschlagen darf, so ist dazu die erste Bedingung, daß sie selbst die Grundlage dieser Ueberzeugungen mit dem Volke theilt. Nur unter dieser Bedingung läßt sich auch ein positiver Einfluß des Stats auf die Meinung gewinnen durch Meinungsäußerungen, welche als Ausflüsse der Statsgewalt obrigkeitliche Autoriät haben, aber nur alsdann Vertrauen finden, wenn sie als Folgerungen aus der Grundlage der Volksmeinungen sich darstellen. Dem zu genügen ist leicht in dem statbildenden Volke,

bei weitem schwieriger in dem vollbildenden State; in diesem treten daher auch die Mittel, durch welche die Obrigkeit auf das Volk in der Bildung seines Bewußtseins und seiner Sprache Einfluß zu gewinnen sucht, in viel größerm Maße hervor als in jenem. Man muß da Gewicht legen auf die politische Erziehung und wenn die Parteien im Stat auf sie sich verlegen, so hat noch mehr die Obrigkeit die Pflicht der Volkserziehung ihre Sorge zuzuwenden. Solche Mittel aber wirken nur durch Ueberzeugung; wenn der Stat sie ergreift, so gebietet er nicht, sondern überredet nur; die Obrigkeit hat das Recht sie zu gebrauchen und die Gemeingüter des Stats, über welche sie gebietet, zu ihnen zu verwenden; aber sie kann nicht zwingen diese Mittel zu gebrauchen und auf die Ueberzeugung wirken zu lassen; genug alles, was in diese Richtung läuft, fällt nicht unter den Begriff der obrigkeitlichen Gebote; nur durch Verbote können Äußerungen der Meinung mit Strafe bedroht werden und ohne Zweifel hat der Stat hierzu das Recht, weil Äußerungen der Meinung durch Wort und Handlung der öffentlichen Wohlfahrt schädlich werden können. Dies bringt aber keinen positiven, sondern nur einen negativen Erfolg. Der Stat will Positives; das kann er in diesem Gebiete nicht durch Befehle schaffen; er muß in ihm seine Wirksamkeit auf Rath, Belehrung und Beispiel beschränken und der allgemeinen Entwicklung sich anschließen, in welcher die Ueberzeugungen der Völker sich bilden. Dies tritt nun am meisten in den Gebieten hervor, welche über den Kreis der Volkssprache und des nationalen Bewußtseins hinausgehn, in Wissenschaft, Kunst und Religion. Wenn der Stat ihren Lauf regeln will, er kann ihn nur hemmen durch seine Verbote und jedes Verbot dieser Art ist ein Frevel. Einen größern Umfang haben wir den politischen Rechten zugestehen müssen über Gewerbfleiß und Handel, weil sie über Macht verfügen und durch Macht geschützt sein wollen. Doch reichen auch sie über den Stat hinaus und nehmen individuelle Kräfte in Anspruch, über welche der Stat nicht gebieten kann. Gewerbfleiß und Handel werden vom State geschützt und gefördert, weil der Reichthum und die Macht des Volkes zum Reichthum und zur Macht des States ausschlagen; sie sollen daher auch die Rechte des Stats auf ihre Regelung und ihre Erwerbungen anerkennen; aber sie werden nicht vom State geschaffen und er darf daher nicht fordern, daß seine Gesetze unbedingt ihre Leitung in die Hand nehmen dürfen. Soweit sie im Welthandel über die Grenzen des Volkes hinausgehn, nehmen sie Freiheit für sich in Anspruch, weil sie eine Sache der allgemeinen Cultur werden und wir haben schon den Freihandel als Regel, die Beschränkungen des Welthandels als Ausnahme aufgestellt (228 Anm.); diese Ausnahme gelten zu las-

sen zwingt uns das Interesse des Stats, welches das Interesse des Volkes zu vertreten hat. Der Stat ist Herr in seinem Hause und darf darüber entscheiden, was zum festen Hauswesen zu ziehen, was dem Verkehr des Marktes zu übergeben und wie dieser Verkehr zu betreiben ist. Nur wird er dabei die Interessen seiner eigenen Glieder zu berücksichtigen haben, welche mit den Interessen des Marktes zusammenhängen. In dem innern Verkehr des Statswesens hat der Stat eine größere Macht, über ihn eine bessere Einsicht und ein größeres Recht, als im Welthandel. Er soll ihn durch Gesetze ordnen und schützen. Es stellt sich dabei ein Gegensatz heraus zwischen dem Gemeingut des Volkes und dem Eigenthum der Statsangehörigen, welcher erst durch die gesetzliche Ordnung eine feste Bestimmung erhält (219 Anm.). Im Allgemeinen läßt sich darüber nur die Bestimmung geben, daß die Verwaltung des Gemeinguts dem State zufällt, das Eigenthum der Statsglieder frei bleibt; die Grenzen beider aber sind wechselnd nach den Verhältnissen und lassen sich nur durch positive Vereinbarungen bestimmen.

263. Da der Stat vorherschend Macht zum Zwecke hat, muß auch die Vertheilung der Arbeiten in seinen Werken von großem Gewicht sein. Eine Mannigfaltigkeit der Geschäfte fällt ihm zu und die Politik hat sich daher viel nach der Classification seiner Geschäfte umsehn müssen. Wir beginnen mit dem Geschäfte, welches in seinem Innern am unentbehrlichsten ist. Wenn der Stat die Gesellschaftsordnung eines gebildeten oder noch zu bildenden Volkes vertritt, so muß er seine Glieder vor allen Dingen in Frieden bewahren. Die Ordnung läßt sich nur herstellen durch Bewahrung des innern Friedens und Schlichtung der Streitigkeiten, welche unter den Gliedern sich erheben können über den einem jeden gebührenden Antheil an Macht, wozu Besitz, Ehre und Sicherheit des Verkehrs mit den Gütern der anbildenden Thätigkeit gehören. Die sittlichen Rechte der Einzelnen, welche ihm angehören, soll der Stat in seinen Schutz nehmen. Dies geschieht durch die Handhabung des nationalen Rechts, welches der Stat zu verwalten hat; denn es gehört zum Gemeingute, daß jedem das Seine bewahrt bleibe. Die sittlichen Rechte der Einzelnen werden durch den Stat sanctionirt, indem er sie unter seinen Schutz nimmt. Sie

werden hierdurch juristische, der Entscheidung eines höhern Richters, der Obrigkeit, unterworfene Rechte; sie bleiben nicht allein der Vertheidigung der Einzelnen überlassen, sondern die Macht des States steht für sie ein. Die Verwaltung des nationalen Rechts geschieht nach bestimmten Regeln, welche aus der Sitte des Volkes in seinem Verkehr oder aus der überlieferten Sitte der einzelnen Glieder des Stats und den Gewohnheiten in ihrem Verkehr unter einander entnommen sind. Sie geben das positive Recht ab, dessen Ansehn die Macht des States aufrecht erhält. Aus der Verschiedenheit der Sitten und Gewohnheiten im Verkehr der verschiedenen Völker oder Statsangehörigen ergiebt sich auch die Verschiedenheit des positiven Rechts in verschiedenen Staten. Wie aber die Rechtsverwaltung das Unentbehrlichste im State ist, so beruhen auch Sitten und Gewohnheiten im Verkehr auf sehr allgemein verbreiteten Verhältnissen des sittlichen Rechts und gestalten sich daher auch in verschiedenen Staten in sehr ähnlicher Weise. Daher haben die Regeln des positiven Rechts in ihren Hauptbestimmungen von einem State auf den andern übertragen werden können. Wenn die Kunst in der richtigen und genauen Bestimmung derselben in dem einen weiter vorgeschritten war als in dem andern, konnte dieser sich von jenem in ihr unterrichten lassen. Man hat deswegen die positiven Rechtsgesetze als Regeln betrachten wollen, welche aus der allgemeinen Natur der sittlichen Gemeinschaft unter den Menschen, d. h. aus der Vernunft gezogen werden könnten. Dies ist der Gesichtspunkt des sogenannten Naturrechts. Ihm ist entgegenzusetzen, daß die rechtlichen Verhältnisse unter den Menschen, wie alle sittliche Verhältnisse weder von Natur gegeben, noch in gleicher Weise und in gleichem Grade bei allen Völkern und in allen Staten entwickelt sind, daß daher auch die Handhabung derselben vom State nach allgemeinen Grundsätzen der Vernunft nicht gefordert werden kann, sondern die besondern Verhältnisse im State und den Bildungsgrad des Volkes berücksichtigen muß. Der Stat selbst mit seinem Rechte Sitten und Gewohnheiten seine Glieder zum Gesetze zu erheben, in Gemäßheit mit ihnen die Verträge dieser Glieder zu bindenden Normen für ihre künftigen

Entschlüsse zu machen und die Streitigkeiten nach seinen Gesetzen zu entscheiden ist ein Werk der Geschichte, welches man nicht aus einem Vertrage nach allgemeinen Grundsätzen des Rechts ableiten kann (260 Anm. 2); alles Recht, welches von ihm verwaltet wird, muß dieser geschichtlichen Bedeutung des Stats folgen. Der Gedanke an eine Gerechtigkeit, welche schlechthin nach allgemeinen Grundsätzen der Vernunft festgestellt werden könnte, daher für alle Völker und alle Menschen in gleicher Weise bindend wäre, weist uns nur auf das Ideal der göttlichen Gerechtigkeit an, ist aber viel zu abstract um die wirklich unter der göttlichen Vorsehung sich vollziehende Gerechtigkeit erschöpfen zu können; daher steht er mit dieser nur in beständigem Widerspruch. Die Gerechtigkeit des Stats hat andere Normen. So wenig sie aus reiner Vernunft fließt, ebenso wenig darf sie als ein Ausfluß der willkürlichen gesetzgeberischen Macht des Stats angesehen werden. Die Quelle des vom State gehandhabten Rechts kann nur die allgemeine Meinung sein, welche die Bildungsstufe des Stats in seinem Urtheil über die sittliche Ordnung der Gesellschaft ausdrückt. Unterthanen und Obrigkeit theilen sich in der Feststellung dieser Meinung. Die Bildungsstufe ist aber eine Folge der Geschichte und daher entwickelt sich das Recht im State geschichtlich und hat einen positiven Charakter.

1. Daraus daß die Rechtspflege das erste und unentbehrlichste Geschäft des Stats ist, ist die Ansicht geflossen, daß der Stat nichts weiter als eine Rechtsanstalt sei. Sie hat sich nur dadurch einen Schein geben können, daß rechtliche Verhältnisse in alle Geschäfte des Stats sich einmischen, so auch in die Entstehung und Fortbildung des States selbst, in die Ordnung des Verhältnisses zwischen Obrigkeit und Unterthanen, in welchen die Rechte beider Theile gegen einander abgewogen werden müssen. Denn nicht leicht kann übersehen werden, daß der Stat noch andere Geschäfte zu verwalten hat außer der Rechtspflege; ihm kommt die Pflege aller Gemeingüter des Volkes zu, soweit seine Macht reicht; aber man kann die Verwaltung dieser Gemeingüter selbst als ein Recht der Obrigkeit betrachten und die Bewahrung dieses Rechts als einen Theil der Rechtspflege ansehn. Nur daß hierdurch der Begriff der Rechtspflege weiter ausgedehnt wird, als seine Bedeutung reicht, wenn man das Recht unter die Entscheidung der Obrig-

keit stellt. Wie weit das Recht des Stats in der Verwaltung der Gemeingüter reiche, darüber giebt es keinen höhern Richter im State, darüber entscheidet nur die Verfassung des Stats und wenn Streit darüber entsteht, so ist die Verfassung in Frage, der Stat selbst ist Partei und kann keinen Richter über sich anerkennen. Anders ist es, wo Gemeingut und Eigenthum mit einander rechten; da stehen aber nur verschiedene Arten des Eigenthums einander gegenüber. Die Ansicht, daß der Stat eine Rechtsanstalt sei, in welcher alles nach bestehenden Rechten entschieden werden könnte, macht die Entwicklung des Stats und des Volkes zu einer Sache ruhiger Abwicklung nach allgemeiner Regel, in welcher dem geschriebenen Gesetz und dem Herkommen zugetraut wird, daß sie allen kommenden Bedürfnissen des politischen Lebens Genüge leisten könnten. Das ungeschriebene Gesetz der Vernunft und die Billigkeit unter den Parteien, welche in Statsleben durch keine Obrigkeit abgehalten oder zum Schweigen gebracht werden können, werden doch wohl das Beste für die Fortbildung des Stats thun müssen. Es sind aber einander entgegengesetzte Gründe, welche dazu geführt haben den Stat nur als Rechtsanstalt zu betrachten. Der eine herscht in den Lehren vor, welche das statbildende Volk vor Augen haben, also in der alten Politik. Er fließt aus dem Gedanken an die vertheilende Gerechtigkeit. Die Gemeingüter des Volkes sollen vom State gerecht vertheilt werden, wie Aristoteles lehrte, nach analoger Gerechtigkeit, so daß jedem Statsbürger nach seinem Verdienste für den Stat sein gerechtes Maß zufalle, dem Bessern das Bessere, dem Besten das Beste. Diese Aristokratie des Verdienstes nach Maß der Leistungen bietet eine so gefällige Seite, ein so einfaches Princip für die Vertheilung der Gewalten dar, daß sie der allgemeinen Theorie sich sehr empfohlen hat und in verschiedenen Anwendungen auch in der neuern Statslehre geltend gemacht worden ist. Der Praxis wird sie sich weniger empfehlen wegen der Schwierigkeiten in der Abschätzung des politischen Verdienstes. Wollte man sich in ihr ausschließlich an die Schätzung dessen halten, was am leichtesten zu berechnen ist, den Reichthum nemlich, so würde man zur Timokratie kommen und eben dadurch das Princip aufheben, welches die gerechte Vertheilung auch des Reichthums fordert. Der Gedanke an eine solche vertheilende Gerechtigkeit aber überschreitet auch weit die Grenzen des Rechts, welches wir vom State fordern können; ihm kommt nicht zu jedem das Seine zu geben, sondern nur jedem das Seine zu bewahren; die Vertheilung der Güter schafft er nicht, sondern findet sie vor; die verschiedenen Verdienste um den Stat hängen selbst mit einer solchen schon vorausgesetzten Vertheilung der Güter zusammen und die vertheilende Gerechtig-

keit bezeichnet nur ein Ideal, welches zu verwirklichen in der Macht Gottes, aber nicht des States liegen würde. Der andere Grund für die rein rechtliche Ansicht vom State fließt daraus, daß man vorherschend den volkbildenden Stat vor Augen hatte. Wie die Rechtspflege das Unentbehrlichste im State ist, so behauptet sie sich auch am zähesten im Zerfallen eines Volkes, unter den Trümmern eines alten States und ihre Gesetze übertragen sich am leichtesten von dem einen auf das andere Volk, wie wir bemerkt haben; daher tragen sie auch am meisten bei zur Bildung eines neuen Volkes durch den Stat. In ihm aber herscht nicht die vertheilende Gerechtigkeit, sondern das bestehende Recht; alles ist vertheilt und jedem soll nur das Seine bewahrt bleiben; die verschiedenen Glieder des Stats halten auf ihre Rechte und der Friede in dem sich bildenden noch nicht zur Einigung gelangten Volke kann nur dadurch erhalten werden, daß mit gerechter Wage einem jeden das gebührende Maß seines Einflusses auf das Ganze gesichert werde. Von diesem Gesichtspunkte aus wird das Ideal des Stats betrachtet als hervorgehend aus einer gerechten Vertheilung der Gewalten. So hat ihn Montesquieu sich gedacht als ein Ergebniß der drei von einander getrennten Gewalten, der gesetzgeberischen, der richterlichen und der das Urtheil des Richters vollstreckenden Gewalt. Sie bezeichnen den Anfang, die Mitte und das Ende des Verfahrens in der Verwaltung der Gerechtigkeit. Die drei Gewalten sollen sich in Schranken halten. Sie werden wie Parteien im State betrachtet, vom welchen eine jede für sich in der Versuchung sein würde ihre Gerechtsame zu überschreiten, weil jede politische Macht selbstsüchtig ist und uneingedenk des allgemeinen Besten nur darauf bedacht ihre Macht zu erweitern; in dem Rechtstreite aber, in welchem sie mit einander stehen, wird die eine durch die andere Partei zur Mäßigung angehalten und es ergiebt sich daraus die gerechte Verwaltung des Stats. Nicht ohne Haltpunkte in der geschichtlichen Entwicklung des Stats ist diese Ansicht; sie finden sich vorherschend in dem volkbildenden Sate, in welchem die Glieder wie Parteien in einem Rechtsstreite gegen einander stehen und nur durch Ausgleichung ihrer Rechte zu gemeinsamem Handeln sich vereinigen lassen; für eine solche Lage der Dinge wird auch die Vertheilung der Gewalten wohlthätig sein und nur zu einseitig werden sie ausschließlich nach den Geschäften der Rechtsverwaltung vertheilt. Die richterliche Function würde dabei die Hauptsache sein; denn ihretwegen ist die Gesetzgebung und die ausführende Gewalt hat nur den Richterspruch zu vollziehn. Dies ist der Gedanke des reinen Rechtstats. Seltsam aber nimmt er in der Ausführung sich aus. Die Gesetzgebung muß doch das Richteramt beherschen und die ausführende Gewalt kann sich nicht auf die

Ausführung des Richterspruchs beschränken, sondern muß außerdem noch viele andere Geschäfte verwalten. Ueberdies will die Trennung dieser Gewalten nirgends sich durchführen lassen; die gesetzgebende Gewalt muß den Richter überwachen; der Richter greift in die gesetzgebende Gewalt ein durch die Praxis der Gerichte; er kann es sich nicht nehmen lassen auch für die Ausführung seines Spruches zu sorgen und die ausführende Macht fordert ihren Einfluß auf Gesetzgebung und Anordnung der Gerichte. Die Parteien, welche durch die Rechtspflege in Frieden gehalten werden sollen, stellen sich doch ganz anders als nach der Scheidung der Theorie; es kommt auch nicht allein darauf an sie in ihren Rechten zu schützen, sondern sie zu gemeinsamem Handeln zu vereinigen. Nicht die Bewahrung der Rechte, sondern die Einigung des Volkes wird bezweckt vom volkbildenden State. Wenn nun der Gedanke an die vertheilende Gerechtigkeit ein Ideal im Auge hat, welches die Macht des Stats weit übersteigt, so setzt dagegen der Gedanke an die schützende Gerechtigkeit den höhern Zweck des Stats außer Augen, welcher nicht darin gesucht werden darf, daß jedem das Seine bewahrt bleibe und keine Macht sich erhebe, welche nicht durch andere Gewalten in den Schranken der Gerechtigkeit erhalten werden könnte, sondern darauf sich richten soll durch die Gesellschaftsordnung alle ihre Glieder zu gemeinschaftlichen Unternehmungen in dem Fortschreiten der nationalen sittlichen Bildung zu vereinen. Der Stat soll die Macht seiner Gesellschaft entwickeln; dazu gehört auch ihre Einigkeit, welche durch die Rechtspflege gesichert wird; aber nicht allein in der Sicherung der Einigkeit mehrt sich die Macht; im rechten Gebrauch der Glieder soll sich ihre Kraft entfalten.

2. Wie man das legale vom moralischen Leben, so hat man das sogenannte Naturrecht von der Moral trennen wollen. Die Lehre vom Naturrecht hat sich in Gegensatz gegen die Lehre von den positiven Rechten ausgebildet; sie hatte ihre Stärke in der Bestreitung der Schwächen eines veralteten Herkommens, von welchem sie behauptete, daß es das natürliche Recht in Unrecht verkehrt habe. Gegen die Misbräuche einer unberechtigten Autorität wollte sie zurückgehn auf die ursprünglichen Triebe der Natur, welche alle Menschen das wahre Recht gelehrt hätte. Sie verkündet sich hierin als ein Ergebniß des Naturalismus, welcher die Moral in verschiedene Zweige spaltete und dadurch schwächte. Das legale oder rechtliche Leben ist nur ein besonderes Gebiet des sittlichen Lebens; den Misbräuchen des positiven Rechts kann nur dadurch begegnet werden, daß man den Forderungen der praktischen Vernunft ihr Recht widerfahren läßt; ihrem Recht aber, wenn es auch von Trieben der Natur seinen Ausgang nimmt,

wird doch nur durch Handlungen der Vernunft genügt. Die Natur kennt weder Recht noch Unrecht. Dies hat man so wenig verkennen können, daß man das Naturrecht auch Vernunftrecht genannt hat. Wenn man nun aber in Streit gegen die Misbräuche des positiven Rechts nur das Recht gelten lassen wollte, welches aus den reinen Forderungen der praktischen Vernunft flösse, so gerieth man in Streit mit der Vernunft, welche durch Erfahrung und Geschichte über das Recht sich belehren läßt. Die Zusätze, welche das positive Recht gebracht hatte, erschienen als Verunreinigungen. Die Belehrungen der Erfahrung sind Belehrungen durch die Natur; wenn das sogenannte Naturrecht sie zurückstieß, mußte es zu unnatürlichen Forderungen an das Recht, wenn es ihnen nachgab, zu Erschleichungen seiner Rechtssätze kommen. Aus reiner Vernunft läßt sich nicht einmal das Eigenthum, der Grund alles Privatrechts herleiten; sie würde zum Communismus führen (218 f.); noch weniger der Vertrag unter Gewähr des Stats (260 Anm. 2), noch weniger das Erbrecht, welches im Volkswesen die wichtigste Rolle spielt (259), am wenigsten die Verschiedenheit des Rechts bei verschiedenen Völkern und in verschiedenen Staten. Alle Beweise für die Nothwendigkeit dieser Rechtseinrichtungen aus reiner Vernunft sind nur Erschleichungen; ihre Gründe, welche sie als räthlich und der Vernunft gemäß erkennen lassen, fließen nicht aus der reinen Vernunft, sondern aus natürlichen Bedingungen, welche den Menschen nicht allein überhaupt zum geselligen Leben führen, sondern auch zum Gliede eines besonderen Volkes und eines besondern Stats machen. Sie gestatten nicht, das er nur den Forderungen der Vernunft folge, als wenn er nur Weltbürger wäre, seiner Familie, seinem Stamm, seiner Gemeinde, seinem Volke, seinem State soll er den Vorzug geben vor anderen sittlichen Gemeinschaften und auch die positiven Gesetze sich gefallen lassen, welche ihm durch seine besondere Verhältnisse auferlegt werden. Dazu ist er von Geburt, durch Erziehung und durch den Lauf seines Lebens bestimmt. Hierin liegen die Beweggründe, welche die historische Rechtschule zum Streit gegen das Naturrecht geführt haben. Sie hat darauf verwiesen, daß Sitte und Gewohnheit der Völker, dann die praktische Rechtspflege im Stat, welche den juristischen Verstand bildet, und zuletzt die praktische Wissenschaft der Juristen das Beste dazu thun müßten feste Regeln für die Handhabung des positiven Rechts auszubilden, daß dagegen die allgemeinen Vorschriften des sogenannten Naturrechts nur schwache Abstractionen beibrächten, welche aus der Reflection über das positive Recht erwachsen wären. Dieser Streit gegen das Recht der reinen Vernunft war in seinem guten Rechte; aber auch für ihn werden Warnungen vor allzu großem Eifer sehr an ihrer Stelle

sein. Er überschreitet das Maß, wenn er der Vernunft keinen Antheil an der Herstellung und Besserung des positiven Rechts zugestehen will. In derselben Weise wie Philologen die Sprache wie ein reines Naturprodukt aus physiologischen Gründen haben erklären wollen (174 Anm.), haben Juristen und Philosophen die Neigung verspürt die Rechtsgewohnheiten der Völker als durchaus gesunde Gewächse der Natur zu betrachten. Dies würde nur zu einer neuen Wendung des Naturrechts führen, in der Rechtslehre dem Naturalismus schlechthin gewonnenes Spiel geben und und sie ihrer Stellung unter den moralischen Wissenschaften berauben. Man kommt zu dieser Meinung, wenn man das positive Recht nur als eine Wirkung des Naturtriebes ansieht; nur der Name, nicht die Sache wird geändert, wenn man in dem Naturtriebe Gott walten läßt. Wenn dies das Ergebniß der Grundsätze sein sollte, zu welchen die historische Rechtschule sich bekannt hat, so würde sie nur in Widerspruch mit der Geschichte stehn und ihren Namen mit Unrecht sich anmaßen. Denn ein in allen Stücken gesundes Recht zeigt die Geschichte nirgens. Nur eine Neigung zu diesem Ergebnisse liegt allerdings in den Grundsätzen jener Schule. Durch Sitte und Herkommen will sie das Recht begründen lassen, die Praxis soll es weiter entwicklen und eine nur von Praxis geleitete Wissenschaft an seiner vollkommenen Ausbildung Theil haben. Diese Theorie schließt die von Herkommen und Praxis unabhängige Wissenschaft von der Rechtsbildung aus. Es ist unschwer einzusehen, worauf diese Abneigung gegen das unabhängige Urtheil der Vernunft beruht. Man fürchtet in Rechtssachen die Ideale der Vernunft und die auf ihnen beruhende Philosophie. Sie scheinen Unmögliches zu fordern und durch ihre Forderungen das in der Wirklichkeit Erreichbare in Verwirrung zu stürzen. Dies jedoch wird von der Philosophie nicht zu besorgen sein, wenn sie von den. Bedingungen der Natur und der Erfahrung Rath nimmt. Weder dem Naturrecht wird sie sich zugesellen können, wenn es das Urtheil über das Recht aus der reinen Vernunft ziehen will, noch der historischen Rechtschule, wenn sie behauptet, daß nur nach den Satzungen der Geschichte das Recht wissenschaftlich gemessen werden könne. Ihre Aufgabe ist in der Beurtheilung des Rechts mit Berücksichtigung seiner natürlichen und geschichtlichen Grundlagen die Forderungen der Vernunft geltend zu machen; die Kritik über die Geschichte darf sie sich nicht entreißen lassen; Gutes und Böses im bestehenden Recht hat sie zu unterscheiden. Das ist die Aufgabe des Theils der Moral, welchen man mit dem Namen der Rechtsphilosophie bezeichnet hat. Sie soll die Stellung des positiven Rechts zu andern Zweigen des sittlichen Lebens ermitteln. Dabei kann sie nicht unbemerkt lassen, daß die

Handhabung des Rechts von der Bildungsstufe der Völker und Staten, welche sie gepflegt haben, abhängig ist; sie muß daher auf Geschichte eingehn und wird nur als auf geschichtliche Thatsachen angewandte philosophische Forschung betrachtet werden können. Daß wir einer solchen bedürfen, kommt am deutlichsten zu Tage theoretisch in der Beurtheilung der verschiedenen Stufen der Rechtsbildung und praktisch in der Gesetzgebung, welche das positive Recht von einer niedern zu einer höhern Stufe zu erheben sucht. Dabei kann sich die Rechtsphilosophie nur als ein Theil der Moral benehmen, denn ob die eine oder die andere positive Rechtsbestimmung in der einen oder der andern Beziehung einen höhern Werth hat, hängt nicht allein von ihrer eigenen Beschaffenheit, sondern auch von ihren allgemeinen Leistungen für das sittliche Leben ab.

264. Die innere Rechtspflege des States hat es nicht mit der Bewahrung seines eigenen sittlichen Rechts nach außen, gegen andere Staten (Völkerrecht) oder gegen andere sittliche Gemeinschaften (Kirchenrecht), zu thun, sondern nur mit der Bewahrung des Rechts in seinen eigenen Grenzen. Wir unterscheiden in ihm zwei Theile, das Privatrecht und das Criminalrecht. Der Unterschied beruht darauf, daß im erstern der Rechtstreit, welcher geschlichtet werden soll, nur Glieder des Stats betrifft, im andern ein Streit gegen die Statsmacht selbst zu unterdrücken ist, welche eine Verletzung ihrer Autorität in ihren Gesetzen getroffen hat. Ueber ungewisse Rechte der Glieder des Stats kann sich Streit erheben; Rechtsverletzungen unter ihnen können vorkommen ohne beabsichtigte Verletzung der bestehenden Gesetze nur aus Unkunde oder Unsicherheit in ihrer Anwendung auf den besondern Fall; für solche Fälle muß im State vorgesehen sein, daß unter den streitenden Parteien, welche zum Vertrage sich nicht einigen können, eine ausgleichende Gerechtigkeit geübt werde. Dabei liegt kein Verbrechen vor; ein solches tritt erst ein, wo mit Absicht bekannte Gesetze verletzt werden, also eine absichtliche Schuld gegen die Gesetze des Stats vorliegt. Der Verbrecher sucht die Gesetze des Stats durch List zu umgehn oder mit Gewalt zu brechen; er unternimmt oder vollzieht eine feindselige Handlung gegen das Ansehn des Stats. Daher stehen die streitenden Parteien

im Privatrecht anders als im Criminalrecht. In jenem sind sie Glieder des Stats, welche sein Recht zur Rechtspflege nicht anfechten; in diesem ist der Stat selbst Partei und der Verbrecher steht ihm als Feind gegenüber, wenn auch nicht nothwendig in jeder Beziehung und in offener Empörung. Aus dieser verschiedenen Stellung des Stats im Rechtstreit muß ein verschiedenes Verfahren in seiner Schlichtung hervorgehen im Privatrecht und im Criminalrecht, sowie eine geordnete Gliederung seiner Geschäfte eintritt. Seine Freunde muß der Stat anders behandeln als seine Feinde. Das Verfahren im Civilproceß ist an sich einfacher als im Criminalproceß. Wo eine Unsicherheit in der Anwendung des bestehenden Rechts auf einen besondern Fall eingetreten ist, da nehmen die Parteien ihre Zuflucht zu der Entscheidung der rechtskundigen Obrigkeit; sie ist verpflichtet das Recht und seine Anwendung zu weisen und ihren Aussprüchen sind die Parteien Gehorsam schuldig; sie hat das Recht Gehorsam zu erzwingen und die Ausführung ihrer Entscheidungen zu sichern. Verwickelt wird das Verfahren in Civilsachen nur durch den Inhalt der Entscheidungen. Denn wo Streitigkeiten vorausgesetzt werden, welche nur aus der Unsicherheit des Rechts hervorgehen, da muß auf eine Fortbildung des bestehenden Rechts Bedacht genommen werden; die Anwendung der Gesetze auf besondere Fälle giebt eine solche ab, indem sie ihren Sinn auslegt. Die Fortbildung in den Verhältnissen der Rechtsgesellschaft macht auch eine Fortbildung in den Rechtsgewohnheiten nöthig; die Praxis der Gerichte arbeitet an ihr; es ist dabei dafür zu sorgen, daß der stetige Zusammenhang in der Entwicklung des Rechtsbewußtseins nicht unterbrochen, aus dem bisherigen Herkommen die Umgestaltung des Rechts hergeleitet und diese gleichmäßig über das Ganze der Rechtsgesellschaft verbreitet werde. Willkür und Ungleichmäßigkeit in den Entscheidungen würde nur neue Unsicherheiten im Rechte herbeiführen. Daher sind Anstalten zu treffen, welche bewirken, daß die persönlichen Meinungen der Rechtskundigen ausgeglichen werden durch allgemeinere, höhere Entscheidungen, der Gebrauch der Gerichte zu einer Fortbildung der Rechtsansichten führe, welche der Fortbildung der Verhält-

nisse in der Rechtsgesellschaft entspricht. Die Veränderungen in der Civilgesetzgebung sollen nur Erfolge aus der Uebung des Civilrechts sein. Verwickelter ist das Verfahren in Criminalsachen, weil in ihnen nicht allein die äußere Handlung, sondern auch die mit ihr verbundene feindselige Absicht des Verbrechers in Frage kommt. Man kann dabei die Ansicht nicht festhalten, daß im Recht nur die Gesetzmäßigkeit der Handlungen zu berücksichtigen sei (252 Anm.); schon der Versuch zum Verbrechen ist strafbar. Nun erhebt sich aber die Frage, wer das Recht habe über Absichten des Willens zu urtheilen. Die rechtskundige Obrigkeit ist dazu nicht fähiger als jeder Statsbürger. Sie hat überdies den Verdacht gegen sich, daß sie bei Verletzungen ihrer Gesetze Partei sei und durch die Strafe sich rächen wolle. Im Criminalprocesse fällt ihr die Rolle des Anklägers zu, weil sie über die Beobachtung der Gesetze zu wachen hat. Kläger aber und Richter in eine Person zu vereinigen ist gefährlich. Für die unparteiische Handhabung der Gerechtigkeit über Verbrechen ist es daher gerathen das Urtheil über den Thatbestand und die aus ihm zuentnehmende Absicht Volksgerichten zu übertragen, welche die richterlichen Geschäfte der Obrigkeit nicht regelmäßig verwalten, in ihrem Urtheil aber ein obrigkeitliches Amt übernehmen. Dies weist darauf zurück, daß der Unterschied zwischen Obrigkeit und Unterthan nur auf der Verschiedenheit der Geschäfte beruht (260). Von diesem Urtheil über Handlung und Absicht ist aber das Urtheil über die Anwendung des Gesetzes auf den vorliegenden Fall verschieden. Die Bestimmung der Strafe und die Ausführung derselben ist der rechtskundigen Obrigkeit nicht zu entziehn. So scheiden sich die Geschäfte im Criminalrecht, wo die Vertheilung der Arbeiten im Stat zu rechter Entwicklung gekommen ist. Die gerechte Strafe, mit welcher das Criminalrecht den Verbrecher bedroht, hat eine doppelte Bedeutung, für den Verbrecher und für den Stat. Für den Verbrecher ist sie eine Sühnung seiner Handlung und seiner Absicht, durch welche er des Friedens mit dem State und im State wieder theilhaftig werden soll; für den Stat ist sie eine Sicherung gegen innere Feinde und die Erfüllung der Friedensbedingungen, welche er

ihnen auferlegt. Ihre Gerechtigkeit beruht auf der Billigkeit dieser Bedingungen, deren Maß von dem Grade seiner Sicherheit und der in ihm herschenden sittlichen Bildung abhängt. Im Strafrecht handelt der Stat mit seinen Feinden, wenn sie auch nur theilweise seine Feinde sein sollten; er sucht sie für seine Ordnung zu gewinnen, weil sie Feinde in seinem Innern sind. Einen Vertrag möchte er mit ihnen schließen; ohne Willkür aber wird kein Vertrag geschlossen. Dieser Vertrag ist auch nicht unter Gleichen, so daß er unter dem Schutz der ausgleichenden Gerechtigkeit getroffen und unter ihn genommen werden könnte. Der Stat kann sich dem Verbrecher nicht gleichstellen; er legt die Friedensbedingungen dem Unterworfenen auf, hat ihren Inhalt zu bestimmen und zu beurtheilen, ob und wieweit sie gewählt werden können. Ein solcher Vertrag wird nicht nach der Gerechtigkeit geschlossen, welcher gleiche Rechte abwägt. Bei ihm muß die vertheilende Gerechtigkeit walten, welche nach Verdienst Lohn und Strafe austheilt. Der Stat aber hat sich daran zu erinnern, daß er dabei ein Ideal vor Augen hat, welches er nie genügend erfüllen kann (263 Anm. 1). Im Bereiche seiner Macht ist er berufen auch einen Theil der vertheilenden Gerechtigkeit zu üben, aber im Bewußtsein seiner Schwäche, weil er die Absichten der ihm Anvertrauten doch nur nach Wahrscheinlichkeit beurtheilen kann. Je sicherer er seiner Macht ist, um so milder kann er gegen seine Feinde sein; je mehr er sich seiner selbst bewußt ist, um so geneigter wird er zur Gnade sein; je weniger hart seine Strafgesetze lauten, um so strenger kann er sie üben. Durch ihre Milde ehrt er sich selbst und bezeugt die Höhe der sittlichen Bildung, auf welcher seine Bevölkerung steht.

Das Civilrecht ist zwar nicht früher als das Criminalrecht, aber viel ruhiger und leichter wird es geübt ohne die leidenschaftliche Betheiligung des Richters, welche gegen die Feinde des Stats nicht ausbleiben kann; daher ist es viel früher zu höherer Entwicklung gekommen, wärend das Criminalrecht viel größern Schwankungen ausgesetzt geblieben ist. Die Folge hiervon ist gewesen, daß man von jenem die Regeln für das Verfahren und für die Beur-

theilung der Grundsätze in diesem zu entnehmen gesucht hat. Dies kann aber nur zu Irrungen führen. Die verschiedene Weise, in welcher in Civilsachen und in Strafsachen der Thatbestand zu ermitteln ist, führt die Verschiedenheit des Verfahrens in beiden mit sich. In jenen bleibt es den Privaten überlassen ihn ins Klare zu setzen; der Richter hat nicht zu untersuchen; die Abweichungen von dieser Regel, welche versucht worden sind, haben nur zur Verwirrung geführt. In diesen ist es Pflicht der Obrigkeit die Untersuchung zu führen; sie tritt als Kläger auf und dem Verbrecher als Partei gegenüber, dem es als der andern Partei gestattet sein muß von der Anklage sich zu entlasten. Ein anderer höherer Richter für die einander entgegenstehenden Parteien muß gesucht werden. Noch schwerer aber wiegen die verschiedenen Grundsätze für die eine und die andere Art der Gerechtigkeit. In Civilsachen ist die ausgleichende Gerechtigkeit an ihrer Stelle; der Grundsatz herscht, daß einem jeden das Seine gegeben werde; ist die Wiederherstellung in den alten Stand nicht möglich, so tritt Schadenersatz an seine Stelle; Strafe findet dabei nicht statt, sondern nur der Verlust, welcher aus Handlungen ohne rechtlichen Bestand und ihren Folgen hervorgeht. Das Criminalrecht aber fordert außer diesem Verlust die Strafe; sie kann nicht aus dem Begriff der schützenden Gerechtigkeit abgeleitet werden. Ihr Grundsatz ist, daß der Verbrecher sein altes Recht verwirkt hat, in größerm oder geringerm Grade. Er hat sein Recht verwirkt auf den Schutz des Stats, seine Strafe hat er auf sich gezogen. Die Gerechtigkeit der Strafe kann nicht darauf beruhn, daß einem jeden das Seine gegeben werde, sein Besitz, seine Ehre, sein Credit, sein in Verträgen erworbenes Recht, sondern darauf, daß ein jeder nach Verdienst vom State empfange. Die vertheilende Gerechtigkeit tritt hier ein, freilich nur in Strafe, nicht in Lohn. Die Sicherheit des Rechts ist durch den Verbrecher gefährdet worden; den rechtlich gesinnten Bürgern kann er nicht gleich geachtet werden vom State, den Schutz desselben in denselben Maße nicht in Anspruch nehmen, in welchem er Andere desselben zu berauben gesucht hat. In der Absicht des Verbrechens stand er als ein Empörer gegen die rechtliche Ordnung des Stats da; als einen Feind des Stats hat er sich bewiesen; nach seinem Verdienst wird er vom State als solcher behandelt. Hieraus ist das Strafrecht des Stats herzuleiten. Wenn wir es es zurückführen wollten auf den Grundsatz des Civilrechts, so würden wir nur auf die Theorie der Wiedervergeltung kommen. Sie führt zu viele Widersinnigkeiten mit sich, alsdaß sie einer ernstern Prüfung bedürfte. Einen etwas bessern Grund hat die Abschreckungstheorie. Die Feinde des Stats dürfen wir schrecken; durch die Strafe wird der Vebrecher vor der

feindseligen Gesinnung gegen die rechtliche Ordnung gewarnt, indem der Stat in ihrer Vollstreckung seine drohende Macht zeigt. Aber man darf diese Theorie nicht den Sinn geben, als wollte der Stat durch seine Strafen Andere als den Verbrecher schrecken und den Verbrecher nur zu einem Mittel gebrauchen Furcht vor seiner Macht einzuflößen. Der Schrecken des Verbrechers vor den Folgen seiner Handlung bietet nur eine Gewähr, daß er künftig nicht so leicht der Versuchung zu ähnlichen Handlungen unterliegen werde; der wahre Beweggrund zur Strafe ist nicht die Abschreckung, sondern die Sicherung der rechtlichen Ordnung durch die strafende Macht, welche der Stat zeigt; der Schrecken des Verbrechers kann nur als ein Mittel angesehen werden, durch welches Widerstrebende in Gehorsam erhalten werden. Auch die Besserungstheorie hat einiges für sich, trifft aber doch nicht das Rechte. Nur von politischer, nicht von allgemeiner sittlicher Besserung kann dabei die Rede sein und daß der Stat politisch zu bessern sucht nicht allein durch Strafen, sondern durch alle seine Gesetze und ihre Ausführung, kann kaum in Frage kommen. Auch die Strafen mögen so gewählt werden, daß sie durch Abschreckung oder Uebung zur politischen Besserung des Verbrechers beitragen, wenn der Stat noch auf die Besserung seiner innern Feinde hoffen darf; aber nicht immer wird dieser günstigste Fall vorausgesetzt werden dürfen und immer wird die Besserung des Verbrechers nicht der nächste Zweck, sondern nur eine entferntere Folge der Strafe sein. Nur zu dem Zwecke wird sie verhängt, daß der Stat sein Ansehn und seine Macht gegen seine innern Feinde behaupte; indem der Verbrecher der Strafe sich zu unterwerfen gezwungen ist, werden Ansehn und Macht des States wieder anerkannt, nachdem der Verbrecher ihnen zu trotzen gewagt hatte. Auch hierbei findet eine Wiederherstellung in den alten Stand statt und darin liegt das Gemeinsame der Gerechtigkeit im Civilrecht und im Criminalrecht, ihr Unterschied aber bleibt daran haften, daß in diesem nicht wie im jenen Gleiche einander gegenüberstehn, sondern der Unterthan dem State, der Einzelne dem Allgemeinen, daß in diesem nicht wie in jenem nur die Handlung, sondern die feindliche Absicht dem Urtheil unterliegt. Aus dem letzern fließt, daß die Wiederherstellung des Rechts nur durch Strafe geschehn kann, aus dem erstern, daß der Stat, welcher doch Partei ist, nach seinem Ermessen das Mittel der Wiederherstellung vorschreiben darf. Die Mittel sind nun zu allen Zeiten sehr verschieden gewesen. Sie müssen abgemessen werden nach dem Grade der Feindseligkeit, welche der Verbrecher gezeigt hat. Feinde, welche nur gelegentlich gegen die Gesetze des Stats sich vergehn, kann er für seine Ordnung zu gewinnen suchen durch die Strafe; hartnäckige Feinde muß er un-

schädlich machen. Sie werden aber auch abgemessen nach den rauhern oder mildern Sitten des Volks. Die Obrigkeit allein ist doch nicht Herrin über die Gesetze und ihre Vollstreckung. Ein starker Stat kann Gnade üben gegen seine Feinde; das Gnadenrecht in Criminalsachen hat seinen Grund darin, daß Urtheile über die Absicht Schwankungen nicht umgehn können und das Gesetz oft strenger urtheilt als die Sitte, weil es nicht jeder Veränderung der Sitte sogleich folgen und alle Abschattungen der Sitten in seinem abstracten Ausdruck wiedergeben kann. Daher ist das Recht der Begnadigung in Criminalsachen von der höchsten Obrigkeit zur Milderung der Strafe immer geübt werden. Aber gegen die Sitten des Volkes würde es keinen Schutz gewähren. Der Stat kann nicht Gnade üben, wo das Volk nicht verzeiht; auch in den Graden der Strafe ist das Urtheil der Obrigkeit von dem Urtheile des Volkes abhängig. Die höhern Grade der Civilisation mildern die Strafen. Daher finden wir sie im Alterthum viel härter als in den Staten der neuern Culturstufe. In dem Verbrecher hat man noch immer den Menschen zu sehen. Wo aber die Meinung herscht, daß die wahrhaft menschliche Cultur nur den Volksgenossen oder einer Race der Menschen zugänglich ist und ausschließlich an der Gesellschaftsordnung des Stats haftet, wird man im Verbrecher auch nur den verstümmelten Menschen sehen können; da werden auch die Strafen viel härter auf ihn fallen. Die Verschiedenheit der Strafen hängt überdies von dem Grade der Sicherheit des Stats und von den Mitteln ab, welche für seine Sicherung in seiner Gewalt sind. Seine hartnäckigen innern Feinde muß er unschädlich machen; dazu würde aber nur gehören, daß er sie von sich ausstieße oder sie der Freiheit beraubte, wenn er alle Mittel zu seiner Sicherung hätte und ohne Bedenken verwenden könnte. Weder das eine noch das andere ist der Fall. Der verbannte oder gefesselte Verbrecher ist dem State noch gefährlich und die Mittel des Stats dürfen nicht zu seiner Sicherung gegen Verbrecher verschwendet werden. Hiermit hängt die Frage nach der Rechtmäßigkeit der Todesstrafe zusammen. Die Theorie von der Wiedervergeltung haben wir verwerfen müssen; von ihr aus können wir die Todesstrafe nicht rechtfertigen; ebenso wenig aus dem Rechte des Stats die göttliche Gerechtigkeit zu vertreten; denn es würde eine unberechtigte Anmaßung sein, wenn er die Wege der göttlichen Gerechtigkeit zu wissen behaupten wollte. Das Recht zur Todesstrafe hat der Stat, wie der Einzelne das Recht zur Selbstvertheidigung. Unsere Culturstufe kann an Beschränkung der Todesstrafe denken, solange sie aber im Kriege den Tod der Feinde will, kann sie nicht verbieten den gefährlichen Verbrecher zu tödten. Wir gedenken hierbei noch des Unterschieds, welchen

man zwischen politischen und gemeinen Verbrechern zu machen pflegt. Die ersteren stehen in Feindschaft gegen einen besondern Stat in dem Ganzen seiner bestehenden Form, die andern gegen den Stat im Allgemeinen nach seiner gesetzlichen Ordnung in besondern Verhältnissen; daher sind diese allen Staten, jene einem besondern gefährlicher; daher werden auch diese von allen Staten, jene vom besondern Stat strenger verfolgt und wenn jene milder von besondern State behandelt werden, so geschieht es nur, weil er in seinem Bestehen sich so sicher fühlt, daß er die Befeindung Einzelner wenig zu fürchten braucht. Auch hierin zeigt sich, daß Milde des Stats gegen Verbrecher ihn ehrt. Es wird schon aus dem Vorigen hervorgegangen sein, daß die Strafen des statbildenden Volkes und des volkbildenden Stats verschiedener Art sind. Auch der Criminalproceß wird sich in beiden Arten des Stats anders gestalten. Für beide gilt die Regel, daß der Stat Kläger und Partei ist; aber im statbildenden Volke gehen die obrigkeitlichen Geschäfte mehr aus der Gesammtheit des Volkes hervor und daher ist der Unterschied zwischen Obrigkeit und Unterthanen von Zufälligkeiten mehr als von der persönlichen Stellung abhängig; daher kann auch der Einzelne als Kläger im Criminalprocesse auftreten, aber indem er dies thut, nimmt er ein obrigkeitliches Amt für sich in Anspruch. Hierin liegt überhaupt nur ein geringerer Grad in der Vertheilung der Arbeiten. Dasselbe macht sich auch in den Fällen bemerklich, in welchen das Urtheil über Thatsache und Absicht mit dem Urtheile über die Anwendung des Gesetzes demselben Gerichte übertragen ist. In dem volkbildenden State hat die Vertheilung der Arbeiten stärker hervortreten müssen, weil die Parteien in ihm stärker gesondert sind. Daher ist auch in ihm die Forderung aufgetreten, daß ein jeder von seines Gleichen gerichtet werden sollte, d. h. nach den Sitten seines Standes. Die stärker Vertheilung der Arbeiten im volkbildenden State auch in den politischen Geschäften muß zu den Fortschritten gezählt werden, welche er angebahnt hat, welche aber auch unter der Bedingung stehen, daß sie zur Bildung des einigen Volkes führen und die getheilten Geschäfte in diesem Zwecke des Stats ihren Mittelpunkt finden sollen.

265. Der Rechtspflege des Stats stellt sich zur Seite seine Verwaltung der Gemeingüter des Volks, soweit sie in der Gewalt des Stats stehen und einer concentrirenden Thätigkeit der Obrigkeit bedürfen (262). Diese Seite seiner Geschäfte ist von viel größerer Mannigfaltigkeit als jene, weil sie nicht

auf Wiederherstellung der augenblicklich gestörten rechtlichen Ordnung, sondern auf ungestörten Gebrauch und fortschreitende Ausbildung der Gemeingüter des Volkes ausgeht. Dabei ist der Streit über das Recht nicht allein zu schlichten, sondern auch zu verhüten, soweit die Statsmacht reicht, ohne die freie Theilnahme der Einzelnen in der Arbeit am Gemeingut zu stören; die Sorge für die Ordnung in Verkehr der arbeitenden Gesellschaft, in der Vertheilung ihrer Arbeiten und im Handel, hat der Stat zu übernehmen, weil auf ihr die allgemeine Wohlfahrt beruht; er soll Wege und Mittel für den Verkehr schaffen und feststellen, über die Sicherheit des Credits wachen; alles dies aber nicht um die Einzelnen in der Entwicklung ihrer Kräfte zu hemmen, sondern um die Störungen zu meiden, welche die Willkür der Einzelnen Andern bringen könnte, und um die Kräfte seiner Glieder zu Unternehmungen zu concentriren, welchen die Glieder nicht gewachsen sind. Hierbei theilen sich nun die Geschäfte und die Güter, welche zu ihrer Betreibung gehören, zwischen der Obrigkeit und den Unterthanen. Im Stat sondern sich das Gemeingut im engern Sinne und das Eigenthum (262 Anm.); doch nicht unbedingt; denn der Reichthum der Bürger gehört auch zu den Gemeingütern ihres Gemeinwesens. Für beide hat die Verwaltung des Stats zu sorgen, aber in verschiedener Weise. Das Eigenthum bleibt der Verwaltung seiner Glieder, der Familien und der Gemeinden, wie es von ihnen erworben worden; in ihrem eigenen Schoße sondern sich auch wieder nach der Ordnung des Stats Eigenthum und Gemeingut; aber in allen diesen Verhältnissen behält sich auch das Allgemeine vor den Gebrauch des Eigenthums an seine Ordnung zu binden und von ihm zu seiner Verfügung heranzuziehn, was die Wohlfahrt des Ganzen fordert. Das Gemeingut, welches durch das gemeinsame Wirken des Ganzen erworben worden ist, wird der Verwaltung der Obrigkeit vorbehalten, als ein Statsgut betrachtet; aber es ist auch die Pflicht der Obrigkeit es zum Besten der Unterthanen zu verwenden und es ihrem Gebrauch zu verstatten. Es ist eine der schwierigsten Aufgaben der Statsverwaltung die Grenzen zwischen Eigenthum und Statsgut zu ziehen und nach gesetzlicher Ord-

nung in Gebrauch und Fortbildung beider ein nach den Umständen wechselndes Gleichgewicht unter ihnen herzustellen. Ein allgemeines die besondern Verhältnisse erschöpfendes Gesetz läßt sich für diesen Wechsel nicht geben, aber als Regel der politischen Klugheit muß gelten, daß der Stat der Verwaltung der Einzelnen nichts entziehe, was ohne den Schaden des Allgemeinen von ihnen in ihr Eigenthum gezogen werden kann, daher nur solche Güter in seine Verwaltung ziehe, welche allgemeinen Bedürfnissen der Statsgesellschaft abhelfen sollen und daher den Zufällen persönlicher Entscheidungen nicht überlassen werden dürfen. Einen besondern Reichthum, einen Statsschatz, zu sammeln, welcher nicht im Reichthum der Bürger bestände, steht dem State nur zu, sofern es räthlich erscheint sich davor zu sichern, daß er nicht in Fällen der Noth gezwungen sei die Hülfe der Bürger in ungewöhnlichem Maße und in störender Weise in Anspruch zu nehmen. Ein solches abgesondertes Statsgut stellt sich aber dem Eigenthum der Statsglieder nur als ein anderes Eigenthum entgegen, welches den Gesetzen der Rechtspflege unterliegt, und es hat daher auch der Stat eine gesetzmäßige Ordnung zu suchen, nach welcher die Abgaben vom Eigenthum und den Gütern des Marktes an das Statsgut bestimmt werden. Obgleich nun die Verwaltung des Stats vorzugsweise die Güter der anbildenden Thätigkeit trifft, entziehen sich ihr doch die Güter der abbildenden Thätigkeit nicht ganz und daher greift sie auch theilweise in die Gemeingüter der Menschheit ein (262). Die Bewahrung und Besserung der Volkssitte, soweit sie zum öffentlichen Ausdruck kommt, wird die Verwaltung des Stats nicht außer Acht lassen dürfen. Mit ihr muß sich die Sorge für die Belehrung des Volkes und die Erziehung der Jugend verbinden. Die Gemeingüter des Volksbewußtseins können dem Stat nicht gleichgültig sein. Wenn er sie auch nicht schaffen kann, so sollen sie doch als die Grundlage seiner Gesetze, des willigen Gehorsams und des Gemeinsinnes im Volke von ihm gepflegt werden. Die Denkmale derselben in Sprache und in Schrift wie in andern Werken hat er nicht allein in rechtlichen, sondern auch in polizeilichen Schutz zu nehmen. Zunächst liegen diesem Schutz die

Denkmale seiner Gesetze und der Geschichte des Stats, durch welche sie erläutert werden; aber auch den Denkmalen der Wissenschaft, der schönen Kunst und des religiösen Glaubens, sofern sie Gemeingüter des Volkes sind, soll er nicht entzogen werden. Wo in der Ueberlieferung Entstellungen, wo in der Fortbildung Stockungen zu besorgen sind, soll die Vorsorge des Stats die öffentlichen Denkmale des Volksbewußtseins sichern und durch Concentration der Kräfte ihr Wachsthum zu fördern suchen. Alle ererbte Gemeingüter des Volkes sollen auch der Pflege des Statsverwaltung empfohlen sein. Diese Gemeingüter des Volksbewußtseins greifen aber noch mehr als die Gemeingüter der Macht in den Verkehr der Völker unter einander ein und für diesen ist der Stat der Vertreter des Volkes. Er hat alle Gemeingüter des Volkes, das Vaterland, seine Grenzen, seinen Verkehr nach außen, die volksthümliche Wissenschaft, Kunst und Religion nicht weniger mit ihrem Verkehr nach außen, in den Schutz seiner Macht zu nehmen und die Sorge seiner Verwaltung muß sein den Angriffen von außen in Frieden und in Krieg einen starken, ausreichenden Schutz entgegenstellen zu können. So fällt dem Stat eine große Mannigfaltigkeit der Geschäfte zu, welche nach der Verschiedenheit ihrer Gegenstände eine verschiedene technische Behandlung verlangen. Wir fassen sie unter den Namen der Verwaltung zusammen um sie von der Rechtspflege zu unterscheiden; denn sie bezwecken nicht wie diese die Schlichtung des Streits im Innern des Stats nach den Grundsätzen der ausgleichenden und strafenden Gerechtigkeit, sondern durch Verhüthung des Streits die Sicherung und durch Concentration der Kräfte die Förderung der Gemeingüter. Diese beiden Seiten der Verwaltung werden doch nicht zu einer Eintheilung ihrer Zweige gebraucht werden können, weil Sicherung und Förderung nur wie Ausgangspunkt und Endpunkt zu einander sich verhalten. Man wird sie nach den verschiednen Gegenständen zu unterscheiden haben, welche auseinandergelegt worden sind. Wir erhalten demnach zwei Hauptzweige der Verwaltung. Für die Gemeingüter sorgt der eine im Innern, der andere nach ihren Verhältnissen zum Aeußern. Der erste Zweig, ohne Zweifel der

reichhaltigste, läßt aber zwei Zweige in sich unterscheiden, weil die Gemeingüter der Macht und die Gemeingüter des Bewußtseins verschiedene Arten der Behandlung erfordern.

266. Die Macht, welche der Stat zu verwalten hat, beruht auf dem von ihm beherschten Lande mit den Gütern, welche die Natur und der Gewerbfleiß in ihm erzeugen. Der Stat hat auf Concentration dieser innern Güter auszugehn, darf aber auch die Gliederung derselben nicht vernachlässigen. In dieser doppelten Richtung seiner Verwaltung könnte man zwei einander entgegengesetzte Ideale für seine Thätigkeit in das Auge fassen. Das eine würde darauf hinauslaufen, daß alle Güter des Vaterlandes in die centralisirende Macht des Stats gebracht würden. Dadurch aber würde der Stat nur eine unerträgliche Last der Verwaltung sich auflegen und seine einzelnen Glieder der freien Beweglichkeit berauben, auf welcher nicht der kleinste Theil der Gesammtmacht beruht. Wir haben es schon ausgesprochen, daß die Gemeingüter des Volkes, welche der anbildenden Thätigkeit angehören, vorherschend dem Eigenthum der Statsglieder zufallen sollen (265). Der Reichthum des Stats, welcher seinen einzelnen Gliedern nicht zur Verwendung gestellt würde nach Maßgabe ihrer Bedürfnisse und ihrer fortbildenden Thätigkeit, würde ein todter Reichthum sein. Das entgegengesetzte Ideal würde darauf hinauslaufen, daß es den einzelnen Gliedern des Stats überlassen werden sollte alle Gemeingüter des Volks unter sich zu vertheilen und als ihr Eigenthum zu gebrauchen, die Statsmacht aber hervorgehen zu lassen aus dem, was alle Glieder zur Wohlfahrt des Ganzen beisteuern. Dieses Ideal legt alles Gewicht auf die freie Entwicklung der Glieder und hofft aus ihr von freien Stücken die Centralisation der Kräfte hervorgehen zu sehn. Aber nur unter der Bedingung würde dies sich erwarten lassen, daß in jedem Gliede auch die volle Kraft des Mittelpunkts in gleicher Weise sich erwiese, alle Statsangehörige in demselben Grade dem Gemeinwesen zugethan und der Einsicht in die politischen Zwecke theilhaftig wären. Unter dieser Bedingung würde die Verwaltung des Stats ganz überflüssig werden und der Unterschied zwischen Obrigkeit und Unterthan verschwinden. Beide

Ideale widersprechen in gleichem Grade der Natur des Stats und können nur darauf hinweisen, daß Centralisation der Verwaltung und Vertheilung der Macht über die Glieder in gleicher Weise zu suchen sind, das Ideal des Stats aber da vorhanden sein würde, wo beide in Gleichgewicht unter einander ständen. Die Natur des Stats verstattet dies Gleichgewicht nicht in vollem Maße, denn seine innere Entwicklung beruht darauf, daß es beständig gestört und beständig wiederhergestellt wird; aber um so gesunder ist ihr Leben, je stärker das Streben in der Verwaltung des Stats ist den Gliedern ihren Antheil an Macht zuzuwenden, je williger die Glieder ihre Kräfte der Centralisation zuwenden. Die Freiheit der Statsglieder in der Benutzung der Gemeingüter für ihr Eigenthum hat sein Maß in dem Maße ihres politischen Gemeingeistes; das Maß der centralisirenden Statsmacht hängt ab von dem Maße, in welchem sie die Glieder des Stats zum allgemeinen Besten in Gedeihen zu erhalten weiß; da wir von den beiden einseitigen Idealen der Verwaltung der Gemeingüter absehn müssen, bleibt nur übrig eine Ordnung zu suchen, in welcher ein Theil der Geschäfte für das Gemeingut unmittelbar der Verwaltung des Stats zufällt, ein anderer Theil der Verwaltung der Einzelnen überlassen bleibt und nur mittelbar dem State zu Gute kommt. Auf Abgrenzung beider Theile wird die Verwaltung selbst hinarbeiten müssen um den Streit über ihre Rechte zu verhüten. Doch läßt sich nur die allgemeine Regel für sie geben, daß sie geschehen soll nach dem Maße des Gemeingeistes in den Gliedern und nach dem Maße der Einsicht in der centralisirender Obrigkeit von dem, was für das Gedeihen der Glieder verlangt wird. Das Gemeingut, auf welchem die Macht des Volkes beruht, das Vaterland mit dem von ihm ausgehenden Gütern, ist für die Staten in verschiedener Weise gegeben und zu verschiedenen Zeiten in verschiedenem Grade angeeignet; wie die Bevölkerung in verschiedener Weise seiner sich bemächtigt hat, so nimmt sie auch verschiedenen Antheil an seinem Gedeihen; der Gemeingeist ist daher in verschiedenen Völkern verschieden und in ihren Zeiten wechselnd; ebenso wenig läßt sich Einsicht der Obrigkeit in gleichem Maße überall und

zu allen Zeiten voraussetzen. In diesem Geschäfte würde der Stat die vertheilende Gerechtigkeit üben müssen, welche über sein Maß hinausgeht (263 Anm. 1). Von geschichtlich gegebenen Bedingungen abhängig muß man es nach positiven Bestimmungen zu leiten suchen, welche die Billigkeit zum Maßstabe nehmen und nach allgemeinen Gesetzen sich nicht entscheiden lassen. In einem noch höhern Grade als in der Rechtspflege macht sich in diesem Zweige der politischen Geschäfte die Betrachtung geltend, daß die Gesetze des Stats von der Weise abhängig sind, in welcher die Aufgaben des sittlichen Lebens über Völker und Zeiten als über Träger der Weltgeschichte in verschiedener Weise sich vertheilen.

Erst an dieser Stelle, bei der Betrachtung dessen, was der Statsmann für den Reichthum oder die Macht des Stats in seinem Innern zu thun hat, würde die Lehre einzutreten haben, welche man National- oder Statsökonomik nennen könnte. Unsere frühern Betrachtungen haben schon darauf aufmerksam gemacht, das sie mit dem Welthandel zu thun hat und die Untersuchung eines größeren Kreises des sittlichen Lebens an sich zieht (228 Anm.). Die Regeln für sie haben daher nur aus der Weltgeschichte gezogen werden können. Wenn man sie auf die Wirthschaft eines Volkes oder States beschränken wollte, so würde sie einen durchaus particularistischen Charakter annehmen und auf die Berücksichtigung seiner besonderen Stellung zur Natur eingehn müssen; dehnt sie aber ihre Untersuchungen über alle Völker und Staten aus, wozu ihr Streben nach allgemeinen Regeln führen muß, so kann sie die innere Ökonomie der Völker und Staten nicht ohne ihren äußern Verkehr begreifen und muß ihre Blicke über alle Verhältnisse ausdehnen, in welchen Völker und Staten der Weltgeschichte sich zeigen. Es genügt zu erwähnen, daß Reichthum und Macht auch mit der Cultur des Bewußtseins in Wechselwirkung stehen. Wir müssen daher auch in diesem Punkte auf den Zusammenhang aller ethischen Wissenschaften und auf die Nothwendigkeit sie mit der allgemeinen Geschichte der Vernunft in Verbindung zu setzen dringen. Daraus erhellt zur Genüge, daß die Regeln für die innere Statsverwaltung in ihrer Beziehung zur Macht des Stats und des Volkes nur sehr allgemeine Gesichtspunkte ergeben können, welche ihre Fruchtbarkeit nur in ihrer Anwendung auf besondere geschichtlich gegebene Verhältnisse zeigen. Solche Gesichtspunkte stellen Ideale auf, welche die gute Statsverwaltung im Auge haben soll; sie laufen aber auch

nach entgegengesetzten Seiten aus und müssen in diesen einseitigen Richtungen ihr Gegengewicht suchen, wenn sie den Gegensatz im politischen Leben zwischen Obrigkeit und Unterthan nicht aufheben sollen. Nur das Gleichgewicht zwischen Ökonomie der Familien und der Gemeinden von der einen Seite und zwischen Statsökonomie von der andern Seite kann als Zweck angesehn werden; es herzustellen kann aber auch die beschränkte Sphäre des Stats nicht erreichen. Wenn wir davon ausgehn, daß Volk und Stat auf vererbten Gemeingütern beruhn, so haben wir die Ökonomie der Statsglieder als Grundlage für die Statsökonomie zu betrachten und müssen den Reichthum jener als den Grund des Statsreichthums betrachten. Dabei wird es nicht ausbleiben können, daß die Verschiedenheit des Vaterlandes, der Weisen, in welchen der Besitz seiner Theile in ihm sich vertheilt hat und in verschiedenen Graden durch Kunst angeignet und veredelt worden ist, den Regeln zu Grunde gelegt wird, welche die Verwaltung des Stat zu beobachten hat. Sie hat es mit einem empirisch gegebenen Stoffe zu thun und muß daher von empirischen Kenntnissen hierin sich leiten lassen. Daß alle Statsökonomik auf diese historische Grundlage zu blicken hat, macht sie zu einer historischen Wissenschaft. Hieraus fließen aber nicht ihre allgemeinen Grundsätze; denn die Verschiedenheiten der Völker, ihrer Staten und ihrer wirthschaftlichen Bildung geben nur verschiedene Maximen in der Anwendung allgemeiner Grundsätze auf besondere Fälle ab; die allgemeinen Grundsätze dagegen müssen aus dem Zwecke des Stats gezogen werden und laufen daher auf ideale Gesichtspunkte hinaus. Daß solche Gesichtspunkte auch von der Statsökonomik berücksichtigt worden sind, zeigen die Vorschriften derselben, welche bald mehr auf Centralisation, bald mehr auf Gliederung dringen oder das Gleichgewicht zwischen beiden erstreben. Die Ueberlegung aber, daß diese leitenden Gesichtspunkte uns doch nur wenig leisten können für die Lösung der schwierigen Aufgaben, welche die besondere Lage der Dinge der Praxis vorlegt, führt dazu, daß der Untersuchung der Mittel in der Statsökonomik das größte Gewicht beigelegt wird, und hat auch dazu verführt, daß man die Statsökonomik als eine rein historische Wissenschaft betrachtet hat. Man hätte bedenken sollen, daß Aufgaben nicht aus der Kenntniß des Bisherigen und Bestehenden entnommen werden können, sondern aus den Forderungen der Vernunft. Man hat sie freilich auch aus den Bedürfnissen der Natur entnehmen wollen und dies in Uebereinstimmung gefunden mit der Ansicht von der Statsökonomik, daß sie die natürlichen Gesetze für die Verwaltung der Statswirthschaft zu erforschen hätte. Diese Ansicht haben wir schon bestritten (228 Anm.). Die Mittel für die Lösung der politischen Aufgaben bie-

tet zwar zum Theil die Natur, aber doch nur als rohe Stoffe, welche von der Vernunft angeeignet und verarbeitet werden müssen; soweit sie nur der Natur angehören, entziehen sie sich der Macht der Vernunft und können daher in die Berechnungen einer praktischen Wissenschaft nur als Voraussetzungen, aber nicht als Vorschriften für das Handeln aufgenommen werden. Aus den Bedürfnissen der Natur endlich kann man die Aufgaben der Statswissenschaft nicht entnehmen, weil sie sonst nur auf Erhaltung ausgehen würden, die Erhaltung aber nur Vorbedingung für die weitere Entwicklung ist. Die Mittel, deren wir für die praktische Lösung der wirthschaftlichen Aufgaben bedürfen, deren natürliche Gesetze wir daher auch erforschen müssen um der Lehren für die Volkswirthschaft mächtig zu werden, erinnern uns nur daran, daß in die moralische Wissenschaft von der Statsökonomie ein guter Theil unserer Kenntnisse von der Natur und von den natürlichen Bedingungen ihrer Verarbeitung durch die Kunst aufgenommen werden muß, wenn wir die periodische Entwicklung des sittlichen Lebens, mit welchem sie sich beschäftigt, begreifen wollen (168). Dies bringt den geschichtlichen Theil in die Statsökonomik, der uns an die natürlichen Bedingungen des sittlichen Lebens erinnert. Dadurch wird sie aber den moralischen Wissenschaften nicht entzogen, weil sie von den Zwecken der Statswirtschaft ausgehen muß, sondern sie stellt sich nur als eine der Anwendungen dar, welche wir von den allgemeinen Grundsätzen der Ethik auf besondere gegebene Verhältnisse in einer bestimmten Richtung des sittlichen Lebens zu machen haben. Hieraus ergiebt sich ein großer Reichthum der Bemerkungen, der Vergleichungen, aus welchen Regeln für ähnliche Fälle gezogen werden können; es wird möglich sein hierüber mancherlei Theorien aufzustellen, welche die periodische Entwicklung, die Jugend, die Blüthe, den Verfall der Staten, ihre ruhigen Zeiten, ihre Revolutionen, die Vertheilung unter den verschiedenen Zweigen der Wirthschaft, ihre verschiedenen Mittel, das Wünschenswerthe und das Schädliche in den Verhältnissen unter ihnen an bestimmten Kennzeichen unterscheiden lehren; alle diese Theorien, sofern sie auf richtiger Beobachtung beruhn, werden zu einer reichen Belehrung über die Aufgaben und Mittel der Statsverwaltung dienen und nützliche Fingerzeige für die Praxis abgeben; aber man wird darüber nicht vergessen können, daß sie nicht ausreichen für die Aufgaben der Praxis, welche in der Verwaltung die besondere Natur des Landes, seiner Bewohner, ihrer Culturstufe und ihres Verkehrs mit andern Völkern zu bedenken hat, vorzüglich aber, daß die Beispiele der frühern Geschichte nicht maßgebend für die Versuche unserer Zeiten sein können, weil wir einer andern Culturstufe angehören. So wie in der Rechts-

wissenschaft die abstrakte Theorie des Naturrechts der historischen Schule hat weichen müssen um die richtige Stelle für die Rechtsphilosophie zu ermitteln (263 Anm. 2), so haben die abstracten Theorien des Mercantilsystems und der Physiokraten nur Vorläufer abgegeben für die historische Behandlung der Statsökonomik, welcher die philosophische Untersuchung über die moralischen Gesetze der Statsverwaltung sich anzuschließen hat. Sie wird darauf aufmerksam machen müssen, daß die Verwaltung des Stats nur einen kleinen Theil des sittlichen Lebens beherscht, in ihrem wirthschaftlichen Gebiete von der Wirthschaft seiner Glieder und dem Welthandel beschränkt ist, in ihren Bestrebungen dem allgemeinen Gange der Cultur sich anschließen muß, daher auch nicht ohne Rücksicht auf andere Güter des sittlichen Lebens nur die Macht des Volkes und seines Stats betreiben und nicht zu allen Zeiten dieselben Zwecke sich setzen darf. Der Cultur dienstbar hat die Statswirthschaft als ein Glied der allgemeinen Cultur sich zu betrachten und wie die Cultur nicht in einem Kreise verlaufen, sondern in fortlaufender Steigerung immer Größeres gewinnen soll, so dürfen wir auch die Statswirthschaft nicht an einen Kreis von Gesetzen binden wollen, sondern haben von ihr eine fortschreitende Vervollkommnung ihrer Werke und ihrer gesetzlichen Ordnung zu erwarten. Sehr merklich ist besonders der Unterschied zwischen der Verwaltung des statbildenden Volkes und des volkbildenden Stats. Nicht so sehr dem Grade als der Art nach sind beide unterschieden. Viel leichter und einfacher ist jene, viel schwieriger und zusammengesetzter ist jene. Im statbildenden Volke wächst die Macht des States wie freiwillig aus dem Volke heraus, im volkbildenden State muß sie mit Mühe seinen Gliedern abgewonnen werden; in jenem sind die Glieder viel gleichartiger und daher auch viel mehr nach demselben Gesetze zu verwalten, in diesem ist die Gliederung viel mannigfaltiger und die Verwaltung muß daher auch nach einer viel feineren Ausbildung derselben streben, wenn sie zum gemeinen Besten in ein Werk vereinigt werden sollen. Daher ist die Statsökonomik auch erst in neuern Zeiten zu der Bedeutung gekommen, welche sie unter den moralischen Wissenschaften gegenwärtig behauptet; im Alterthume finden sich nur sehr zerstreute Bemerkungen, welche zu ihr gezogen werden können; mit dem Grade der Ausbildung, welchen andere Theile der Politik in ihm erreicht haben, lassen sie sich nicht vergleichen.

267. Die Statsverwaltung bezweckt die Entwicklung der Gemeingüter des Volks. Die Entstehung der Gemeingüter

liegt vor dem Stat (259); sie vererben sich im Volke und werden von ihm gepflegt; von ihrer Entwicklung muß und darf vieles den Gliedern des Stats überlassen werden. Selbst solche Gemeingüter, welche aus gemeinsamen Unternehmungen unter der Leitung der Obrigkeit, wie Eroberungen oder Statswerke, hervorgegangen sind, bleiben zwar unter dem Schutz und der gesetzlichen Verfügung des Stats, werden aber doch nicht allein dem vorübergehenden Gebrauch, sondern auch dem Eigenthum der Privaten übergeben. Der Stat fordert für die Verwaltung nur eine Theilung der Arbeiten an den Gemeingütern zwischen Obrigkeit und Unterthanen, weil auf dem Gegensatz zwischen diesen der Stat beruht. Wie aber die Theilung der Arbeiten im Wachsen ist, so führt sie auch die Theilung dessen herbei, was vorzugsweise als Gemeingut oder als Eigenthum behandelt wird (262 Anm.). Die Verwaltung des Stats hat diesen Unterschied in gesetzmäßiger Ordnung zu erhalten, die ausgeschiedenen Gemeingüter unter ihre besondere Pflege zu nehmen, aber auch nicht minder dafür zu sorgen, daß die Pflege der Gemeingüter, welche dem Eigenthum oder dem Gebrauch den Unterthanen überlassen worden sind, in gesetzmäßigen Schranken sich bewege, damit ihr Gedeihen nicht durch Willkür der Einzelnen gefährdet werde, sondern eine centralisirende Ordnung in ihrer Vererbung, ihrem Verkehr und ihrer weitern Entwicklung sich herstelle. Hierdurch sind die beiden Hauptzweige bezeichnet, in welche man die Geschäfte der Verwaltung zerlegen kann. Der eine trifft den Schatz der Gemeingüter, welche die Obrigkeit beständig zu ihrer Verwendung haben muß um das Gedeihen des Ganzen zu sichern, welcher aber auch einer beständigen Ergänzung aus den Mitteln der Statsglieder bedarf, der andere trifft die Güter der Statsglieder, derer Entwicklung in jeder Art des Verkehrs der Stat zu überwachen hat. Im statbildenden Volke wie im volkbildenden State werden sich beide Arten der Verwaltung nothwendig einstellen, nur daß in jenem wegen seiner einfachern Gliederung im Gegensatz zwischen Obrigkeit und Unterthanen und in der Vertheilung der Arbeiten überhaupt auch der Unterschied zwischen Statsgut und Eigenthum der Statsglieder weniger

stark hervortreten wird als in diesem (266 Anm.). Die fortschreitende Entwicklung in der Vertheilung der Arbeiten, welche mit der fortschreitenden Entwicklung des Stats gleichen Schritt hält, muß auch zu einer mannigfaltigern Gestaltung der verschiedenen Zweige der Statsverwaltung führen. Im statbildenden Volke geht die Absonderung der Statsgüter vom Eigenthum aus den gemeinsamen Unternehmungen des Volkes hervor. Im volkbildenden State bilden sich die Statsgüter aus den Unternehmungen der Glieder heraus und der Obrigkeit fällt das Geschäft zu in ihnen Werke des Gemeinsinns zu erblicken. Sie hat aus den Trümmern einer alten politischen Cultur das Brauchbare für den neuen Stat zu retten und was an vereinzelten Punkten in verschiedenen Richtungen für die Bildung eines neuen politischen Gemeinwesens sich regt und besondern Zwecken des Stats dient, dem Streite der Parteien zu entziehn und zu centralisiren. Hieraus ergiebt sich im volkbildenden State eine sehr verwickelte Verwaltung. Die Gründe ihrer Verzweigung bleiben sich aber gleich in allen Arten des Stats. Die Statsverwaltung erstreckt sich auf alle Gemeingüter des Volkes sowohl der anbildenden als der abbildenden Thätigkeit, obwohl auf die erstern vorzugsweise (262), weil die letztern leichter zur Mittheilung kommen und daher weniger der obrigkeitlichen centralisirenden Hülfe bedürfen. Aus diesem Grunde sollen auch diese mehr dem Ermessen der Einzelnen überlassen werden, als jene. Hieraus fließt ein Maßstab für das Verhalten der Statsverwaltung auch zu den Gütern der anbildenden Thätigkeit, weil sie nicht ohne Verbindung mit den Gütern der abbildenden Thätigkeit bestehn können. Je inniger diese Verbindung ist, um so weniger bedürfen sie der obrigkeitlichen Leitung. Das Bewußtsein ihres Werths für die Zwecke, zu welchen sie dienen sollen, verstattet den Einzelnen ihre freie Verwendung, weil es den Eigennutz ausschließt und den Gemeinsinn weckt. Nicht auf alle Güter der anbildenden Thätigkeit erstreckt sich aber in gleicher Weise das Bewußtsein ihres Werths und ihrer zweckmäßigen Verwendung weder bei den Unterthanen noch bei der Obrigkeit. Für die richtige Vertheilung der Arbeiten an der Verwaltung der Gemein-

güter und des Eigenthums zwischen beiden Theilen des Stats wird es darauf ankommen ein Urtheil zu gewinnen über das, was der obrigkeitlichen Gewalt in der Verwaltung der Gemeingüter zusteht und was sie der freien Bestimmung der Unterthanen überlassen soll, beides nach Maßgabe des dem einen und dem andern Theile beiwohnenden Bewußtseins. Die Schwierigkeiten eines solchen Urtheils lassen ermessen, welche politische Klugheit für die richtige Statsverwaltung erforderlich ist.

Die Ordnung des Statshaushalts fordert eine richtige Vertheilung der Aemter im Statsdienste. Die Geschichte zeigt aber, daß dieselbe nicht unter allen Umständen dieselbe sein kann. Daher hat die Praxis in der Vertheilung des Statsdienstes in seine Zweige sehr geschwankt und diesen Schwankungen ist auch die Theorie gefolgt. Zwei verschiedene Richtungen hierin lassen sich nicht verkennen. Die eine geht auf eine unveränderliche Vertheilung der Aemter, die andere auf einen breiten Spielraum für die Willkür, welche den augenblicklichen Bedürfnissen und dem Wechsel persönlicher Verhältnisse Genüge zu thun sich vorbehält. Die erstere hat das Uebergewicht, wo die Ordnung des Statshaushalts der centralisirenden Statsmacht als Schranke ihrer Willkür entgegengestellt wird, die andere, wo diese für sich die Freiheit sucht, welche den Verhältnissen gemäß die Ordnung schaffen soll. Die Geschichte zeigt, daß beide Richtungen sich kreuzen, die Natur der Sache keiner von beiden eine unbedingte Geltung verstattet. Wo die Ordnung des Statsdienstes eine unbedingte Vertheilung der Aemter herbeigeführt hat, wie in den Freistaten des Alterthums und in England, da sind solche Aemter Namen geworden, welche in verschiedenen Zeiten sehr verschiedene Geschäfte bezeichneten. Wo die Willkür der Centralmacht die Vertheilung der Aemter nach Maßgabe der Umstände zu ändern sich vorbehielt, wie in den sogenannten absoluten Staten, da zwang die Nothwendigkeit Ordnung in die Verwaltung zu bringen dazu doch nicht gesetzlos die Vertheilung der Geschäfte zu ändern. Von der einen Seite fordert das Wesen des Stats eine gleichartige Norm seiner Verwaltung, von der andern Seite treibt seine geschichtliche Entwicklung im Wachsen der Verhältnisse und der politischen Talente zu Ausnahmen von der Regel. Daher hat in der Politik doch noch immer mehr die Person als das Amt gewogen und nicht wer König hieß, sondern wer königlich handelte, ist der Meister der Sachen geblieben; daher ist auch in den Statsformen, welche die cen-

tralisirende Macht an eine bestimmte Ordnung der Aemter zu binden suchten, die Vertheilung der Geschäfte in der Verwaltung am wenigsten gleichartig gewesen, wie eine Vergleichung der Verfassungen in den Freistaten des Alterthums und im englischen State zeigen kann. Dieser Wechsel in der Vertheilung der politischen Geschäfte kann aber nicht Gegenstand der Untersuchung werden, wenn es darauf abgesehn ist eine allgemeine Theorie über die Eintheilung der Statsverwaltung aufzustellen. Der Vorschlag, welchen wir zu diesem Zwecke gemacht haben, hält sich nur an das Wesen des Stats, trifft auch nur das Allgemeinste und ist weit davon entfernt die vielfachen Geschäfte der Verwaltung erschöpfen zu wollen. Die beiden Zweige der Verwaltung, welche von ihm unterschieden werden, lassen noch viele Unterabtheilungen zu und erfordern sie in größern Staten, stehn auch mit einander in so enger Verbindung, das sie in der Praxis nicht immer sich sondern lassen und Conpetenzconflicte hervorrufen. Die Verwaltung der Statsgüter fällt meistens mit dem zusammen, was man unter Finanzen versteht, die Verwaltung der Ordnung im Gebrauch der Privatgüter meistens mit dem, was Polizei genannt wird; aber diese aus der Praxis heraus gebildeten Namen und Gebiete treffen doch nicht genau mit dem zusammen, was man dem Begriffe nach unterscheiden muß. Unter Finanzen versteht man hauptsächlich das Geldwesen des Stats; es schließt sich daran aber auch die Verwaltung anderer Statsgüter an, welche vom Eigenthum ausgeschieden werden, weil sie für das Gemeinwesen des Volkes und die Sicherheit des Verkehrs von besonderer Wichtigkeit sind. Nach der Natur des Vaterlandes und der in ihm vorhandenen Culturverhältnisse sind diese verschiedenen Zweige der Verwaltung nicht überall dieselben. Zu der Verwaltung der Statsgüter sind geschlagen worden nach örtlichen Bedingungen Theile des Landbaus, des Forstwesens, des Bergbaus, umfassendere Bauunternehmungen und dergl. mehr; da sie nicht das Ganze umfassen, sondern das Eigenthum in diesen Gebieten neben sich bestehen lassen, kommen sie mit der polizeilichen Verwaltung, welcher dieses unterworfen wird, in beständige Berührung; sie erfordern überdies sehr in das Besondere eingehende technische Kenntnisse und Fertigkeiten und ziehen daher eine Vertheilung der Arbeiten herbei, welche sie von dem Finanzwesen absondern läßt. Alle diese Zweige der Verwaltung haben aber nur mit dem Reichthum des Stats zu thun und der Reichthum ist nur von sittlichem Werth, sofern er Macht gewährt (224 Anm.). Daher schließt sich die Verwaltung der Finanzen auch an die Verwaltung der Kriegsmacht des Stats an. Gegen äußere und innere Feinde soll der Stat seine Macht beweisen, sein Finanzwesen muß diesem Zwecke dienen, sein Reich-

thum zeigt sich in der Rüstung, in der Machtstellung, welche er dem Volke giebt, indem er seine Kräfte zu concentriren und durch Mittel der Kunst zu verstärken weiß. Die Bildung des Heerwesens ist also die Spitze des Finanzwesens, die Verwendung desselben gegen äußere und innere Feinde gehört einem andern Zweige der Politik an, weil aber die Bildung von der Verwendung abhängt und technische Kenntnisse und Fertigkeiten von besonderer Art für diesen Zweig der Verwaltung erfordert werden, sondert er sich leicht von den übrigen Zweigen der Verwaltung der Statsgüter ab. Um so mehr findet dies statt, je deutlicher es ist, daß die Stärke des Stats von der Stärke des Volks abhängt. Kriegsrüstungen müssen die Kräfte der Statsgenossen zum Maßstabe nehmen, wenn sie dauernde Erfolge bezwecken; sie setzen die Kriegstüchtigkeit des Volkes voraus; daher greifen sie auch in die Verwaltung ein, welche die Ordnung im Gebrauch der Privatgüter bezweckt; denn die leiblichen Kräfte der Statsbürger sind zunächst ihr Eigenthum. Die sicherste, natürlichste Macht des States beruht auf dem kriegerischen Willen und der kriegerischen Tüchtigkeit der Statsangehörigen zum Kampfe gegen äußere und innere Feinde. Daher hat man auf das Volksheer gedrungen; das Soldheer wird immer nur als ein künstliches Werk zur Unterstützung der natürlichen Macht des Stats angesehn werden können; im volkbildenden State hat es seine weitgreifenden Erfolge gehabt; absolute Selbstherscher fanden in ihm ihre Stütze für einen Stat, welcher doch nur von ihrem vergänglichen Willen getragen werden konnte. Dies schließt aber nicht aus, daß in die Bildung des Volksheeres die centralisirende Macht des Stats sich einmischt und die Verwaltung der Finanzen für die Wehrverfassung sorgt. Die Kriegstüchtigkeit der Einzelnen würde wenig ausrichten, wenn sie nicht centralisirt würde; hierzu gehört auch die Uebung, Erziehung zum centralen Wirken, ihre Ausrüstung und die Beschaffung der Mittel, ohne welche das Heer nicht bestehen kann. Wenn sie in Sold gegeben werden, so hört dadurch das Volksheer nicht auf seinen Namen zu verdienen; das Soldheer hat seinen Namen nur davon, daß es ausschließlich durch Sold zusammengebracht und zusammengehalten wird. Die Kriegsmacht des Stats muß sich also auf die Ordnung in der Verwaltung im Gebrauch der Privatgüter stützen. Dies weist darauf hin, daß die Verwaltung der Gemeingüter ohne die Grundlage der Privatgüter gar nicht bestehen kann; denn die Spitze der Statsmacht setzt diese voraus. Ebenso aber hat auch der Reichthum des Stats seine sicherste Quelle im Reichthum seiner Bürger. Von der andern Seite die Privatgüter finden ihre Sicherheit nur durch die Statsmacht; darauf weist die Verwendung der Kriegsmacht gegen die innern Feinde hin. Man

leitet daraus einen Theil der Berechtigung her, welche dem State zukommt, in das Eigenthum seiner Angehörigen einzugreifen. An diesen Theil der Statsmacht denkt man auch gewöhnlich zuerst bei dem, was man unter dem Namen der Polizei zusammenfaßt. Sie soll gegen die innern Feinde des Stats und seiner gesetzlichen Ordnung schützen, alle Arten des Verbrechens und der Uebertretung der Gesetze möglichst verhüten. Man hat dies mit dem Namen der Rechtspolizei bezeichnet. Aber diese verhütenden Maßregeln erstrecken sich weit hinein in die Verwaltung der Gemeingüter und des Eigenthums und ziehen auch positiven Gewinn für den Verkehr unter beiden herbei. Zur Sicherung des Verkehrs gehören Feststellung des Maßes für Raum und Zeit, beide in ihrer besondern Anwendung auf das Vaterland und das Leben des Volkes; Vermessung des Landes, gleichmäßige Bestimmungen für Maß und Gewicht, gleichmäßige Zeitrechnung und normale Haltpunkte für sie sind als Gemeingüter zu betrachten, welche die Sanction des Stats fordern; zur Sicherung des Verkehrs gehört auch die Sicherung seiner Mittel im Markt, in den Wegen zu ihm, im Gelde; diese Gemeingüter nicht allein zu sichern, sondern auch in festen Ordnungen zu pflegen werden wir den polizeilichen Anordnungen des Stats anvertrauen müssen. Wenn wir sie in dieses Gebiet hineinziehen, so werden wir nicht unbemerkt lassen können, daß die Werke der Polizei mit der sittlichen Bildung und mit der Entwicklung des Bewußtseins zu thun bekommen. Das richtige Maß zu bewahren soll sie anhalten, die richtigen Mittel des Verkehrs sichern, zu diesen Communicationsmitteln werden wir auch den richtigen Gebrauch der Sprache in gesetzlichem Verkehr, die Verbreitung der Kenntniß der Gesetze, die Sorge für die Handhabung derselben, für Ordnung und Anstand in öffentlichem Leben und alles das zu rechnen haben, was man mit dem Namen der Sittenpolizei bezeichnet hat. In diesen Gebieten sind die Grenzen zwischen der Statsgewalt und der bürgerlichen Freiheit sehr zart gezogen und nach den verschiedenen Culturstufen der Völker, ja ihrer besondern Glieder in verschiedener Weise zu bemessen; eine vorsichtige Handhabung ihrer Normen wird der Polizei zu empfehlen sein; aber ihr Recht über diese Dinge zu wachen darf die Statsgewalt doch nicht aufgeben. Wir werden hierdurch nur daran erinnert, daß die Aufgabe der Polizei die allerschwierigste im State ist. Gegen die innern Feinde der Statsordnung hat sie zu schützen; sie zeigen sich nicht offen als solche; sie greifen den Stat nicht im Allgemeinen an, sondern nur in seinen besondern Gesetzen oder Einrichtungen; schwer lassen sie von seinen Freunden sich unterscheiden. Die mannigfaltigsten Unterschiede zwischen guten und schlechten Bürgern sind hier zu machen.

Nur die richtige Einsicht in das, was der Stat bezweckt, kann sie treffen. Wie die Polizei das Maß für räumliche und zeitliche Größen und für den Werth der Güter im Verkehr zu regeln sucht und dies nicht ohne Einsicht in die Natur der Dinge zur Befriedigung der allgemeinen Meinung vollbringen kann, so erfordert der Theil ihrer Werke, welcher den Sitten sich zuwendet, nicht weniger Einsicht in die sittlichen Verhältnisse der Gesellschaft. Diese Einsicht zur durchdringenden Geltung zu bringen wird die Statsverwaltung nur dadurch im Stande sein, daß sie dieselbe verbreitet, und daher muß die Polizei auch auf den Unterricht der Statsbürger ausgehn und durch Belehrung sich Gehorsam verschaffen. Wir werden hierdurch auf den Theil ihrer Wirksamkeit geführt, welcher am weitesten von der gewöhnlichen Meinung über ihren Bereich abzuliegen scheint, auf das Unterrichtswesen. Die inneren Feinde sollen nicht allein gezüchtigt, sondern auch belehrt und bekehrt werden. Sie gar nicht aufkommen zu lassen würde man versuchen müssen. Dazu muß man doch mit ihrer Belehrung anfangen. Dazu hat die Statsverwaltung in die Erziehung der Jugend einzugreifen (256 Anm.) Die Sorge für die öffentliche Erziehung ist einer ihrer wichtigsten Theile, wie von der alten und der neuen Politik anerkannt worden ist. Wenn wir sie nicht chaotisch den übrigen Gliedern der Statsgeschäfte zur Seite stellen dürfen, so bleibt uns nichts übrig als sie zur polizeilichen Verwaltung zu rechnen, denn dem Finanzwesen ist sie fremd. Zucht und Unterricht der Jugend dagegen passen gar wohl zu der Sittenpolizei, durch welche die Erwachsenen an die Ordnung des öffentlichen Lebens herangezogen werden sollen. Man wird aber nicht übersehn dürfen, daß diese Zweige der polizeilichen Verwaltung auch in Gebiete eingreifen, welche über das Statsleben und die Sittlichkeit des Volkes hinausgehn; das allgemeinmenschliche Bewußtsein und die allgemeinmenschliche Sittlichkeit kommen dabei in Frage und die Statsgewalt hat sich wohl zu hüten, daß sie ihre Competenz nicht überschreite und mit diesen höhern Mächten nicht in Streit gerathe. Dies weist uns darauf hin, daß wir mit der Sittenpolizei den äußersten Punkt der Statsverwaltung erreicht haben.

268. Die Statsverwaltung ist ein viel schwierigeres Geschäft als die Handhabung des Rechts, weil diese nur die bestehenden Gesetze in Kraft zu erhalten hat, jene auf die Fortschritte in der Entwicklung des Stats ausgeht, dazu die Kräfte der Einzelnen anspannt und von den Gliedern des Stats Opfer für das Gemeinwesen fordern muß. Daher stehen die

Zweige der Statsverwaltung, die Finanzen und die Polizei, in großer Misgunst bei denen, welche nur das Wohl der Einzelnen vom Stat gesichert wissen wollen. Eine solche Misgunst hat sich in den Maximen ausgedrückt, daß der Stat das Eigenthum oder das Hauswesen unbedingt heilig halten, die Obrigkeit so wenig als möglich thun, in der Entwicklung der Gemeingüter dem Volke alles überlassen sollte. Sie können ebenso wenig gebilligt werden als die entgegengesetzte Maxime, daß alles für das Volk, nichts vom Volke gethan werden sollte im politischen Gemeinwesen. In der geschichtlichen Entwicklung des Stats hat sich zwischen beiden Arten der Maximen ein Schwanken gezeigt. Der ersten Art neigt sich das statbildende Volk, der andern der volkbildende Stat zu; jener aber muß in fortschreitendem Maße auf die Theilung der Arbeiten am Gemeinwesen zwischen Obrigkeit und Unterthanen, dieser auf die Bildung des Volkes zur Theilnahme am politischen Leben ausgehen, beide also auch beiden Arten der Maximen Raum geben. Das statbildende Volk neigt sich in seinem Ende immer mehr einer Concentration der politischen Thätigkeit in der verwaltenden Obrigkeit, der volkbildende Stat immer mehr einer Theilnahme der Glieder an der Verwaltung zu. Ein Gleichgewicht zwischen beiden Richtungen ist zu suchen; darin beruht das Leben des Stats, daß es nie erreicht wird, weil die Arbeit am Gemeingut des Volkes zwischen Obrigkeit und Unterthanen sich theilen und im Wetteifer zwischen beiden wachsen soll. In diesem Wetteifer ist aber die Verständigung zwischen beiden Theilen nöthig, weil die Arbeiten von beiden Seiten denselben Zweck fördern sollen. Durch sie soll die Obrigkeit über die Bedürfnisse des Volkes sich belehren lassen und sollen die Unterthanen lernen, wie sie durch gesetzmäßige Ordnung ihr Eigenthum mehren können zugleich mit den Gemeingütern des Stats, welche in der Concentrirung der Kräfte gedeihen. Hierdurch wird die Misgunst von der Statsverwaltung genommen. Sie beruht darauf, daß die Unterthanen unter der Bevormundung der Obrigkeit auch in der Betreibung ihrer Privatinteressen sich finden; nur dadurch kann sie gehoben werden, daß diese Bevormundung aufhört unfreiwillig zu sein, weil die Un-

terthanen die Einsicht gewinnen, daß sie nothwendig ist zur Durchführung gemeinsamer Unternehmungen, zur Entwicklung des Gemeinsinns und der Gemeingüter. Dies gelingt in den einfachern Formen des statbildenden Volkes leichter als in den zusammengesetztern Verhältnissen des volkbildenden Stats, aber immer gelingt es nur durch gegenseitige Verständigung, durch Verbreitung politischer Einsicht. Daher muß in dieser das Mittel gesehen werden das schwankende Gleichgewicht zwischen dem Wetteifer der Obrigkeit und der Unterthanen zu unterhalten. Im State gelingt nichts ohne politische Einsicht. Der schwerste Irrthum aber würde es sein, wollte man sie nur bei der Obrigkeit oder nur bei den Unterthanen suchen oder fordern. Für die Bedürfnisse der Glieder müssen sie die Unterthanen, für die Ausführung der politischen Werke die Obrigkeit bieten und zwischen beiden soll die Verständigung nicht aufhören, damit die Obrigkeit wisse, was die Unterthanen bedürfen und wollen, die Unterthanen mit willigem Gehorsam den Unternehmungen der Obrigkeit ihre Hülfe bieten können. Daher soll die Statsverwaltung in ihrer äußersten Spitze auf die politische Erziehung des Volkes sich wenden und hierin mit der Jugend beginnen. Nur in dieser Weise wird sie die Mißgunst der Unterthanen von sich abwenden können. Der Stat geht zwar vorherscheud auf Macht aus; aber Macht ohne Bewußtsein ist nur verderblich. Der Stat hat ein seiner Macht entsprechendes Bewußtsein zu suchen, in der Obrigkeit soll sich dieses Bewußtsein so wie die Macht des States concentriren und über die Glieder des Stats von ihr aus verbreiten.

Plato hat gelehrt daß die Uebel der Staten, ja der Menschheit nicht eher aufhören würden, ehe nicht die Philosophen Könige oder die Könige Philosophen wären. Zu ähnlichen Lehren sind auch andere Philosophen gekommen in einer Verwechslung der Philosophie mit der absoluten Weisheit; daß aber politische Weisheit zur richtigen Leitung des Stats gehöre, hat niemand verleugnen können. Wie sie jedoch zu Stande und wem sie zukommen sollte, das sind weitere Fragen. Die Anmaßung der Herren des Stats, welche sich allein diese Weisheit zuschreiben, ist nicht geringer als die Anmaßung der Philosophen, welche den Stat zu regi-

ren dachten. Von dem, was das politische Gemeinwesen fordert, muß ein Bewußtsein allen seinen lebendigen Gliedern beiwohnen, nur nicht in gleicher Weise. In den einzelnen Gliedern findet sich dieses Bewußtsein sehr zerstreut, aber auch tiefer in das Besondere eindringend, und ihre Fähigkeit zum Verständniß der allgemeinen Bedürfnisse und des allgemeinen Willens in der Statsentwicklung muß vorausgesetzt werden. Was in den einzelnen Gliedern lebt, soll die Obrigkeit sammeln; ihre Empfänglichkeit für die Belehrungen, welche die Glieder bieten, macht sie fähig das Ganze zu verwalten und nur darin muß sie vorangehn, daß sie das Leben des Ganzen in Einklang erhält und auf die Mittel sinnt, durch welche seine Triebe zur Handlung gebracht werden können. Ein wechselseitiger Unterricht der Obrigkeit und der Unterthanen ist allein im Stande die politische Weisheit zu erzeugen. Die entgegengesetzten Maximen, von welchen dies bestritten wird, heben sich gegenseitig auf. Wenn man gemeint hat, daß die Menge der Unterthanen besser wissen müßte, was ihr frommt, als der eine oder die wenigen Leiter des Stats, so setzt die politische Weisheit des Aristoteles dem entgegen, daß viele Wissende nicht mehr und viele Halbwisser weniger wissen als ein Wissender; aber sie wird geschlagen durch die Frage, woher der Wissende seine politische Weisheit und Tugend habe; denn die Antwort lautet, daß er sich belehren lassen müsse vom Vaterlande und seiner Bevölkerung über das, was dem Einzelnen und dem Ganzen fromme. Das wird unsern Zeiten nicht fremd klingen können, welche den Werth der Statistik kennen gelernt haben und von allen Seiten aus der Menge der Einzelheiten zusammen suchen, was über Stand und Bewegung des Ganzen uns belehren kann. Dieser Kenntnisse bedarf der Statsmann, welcher das Leben des Volkes leiten und die Keime des Lebens zur bessern Entwicklung bringen will. Seine Belehrung muß er aus dem Volke oder aus den Ansätzen zu einem Volke ziehen; die abstracte Idee des Stats würde ihn nicht zur practischen Anwendung führen können. Aber in der Concentration seiner Kenntnisse, welche er vom Volke empfängt, wird er auch nicht umhin können die allgemeinen Zwecke des Stats zu bedenken und der wahre Statsmann kann nicht ohne die sittlichen Beweggründe des Gemeinsinns leben und Leben verbreiten, deren praktische Durchführung seinem State anvertraut ist. Ihre Anwendung auf die besondern Zweige der Statsverwaltung, wie sie von der gegenwärtigen Lage der Dinge gefordert wird, den Gliedern des Stats verständlich zu machen, das ist die Aufgabe des Unterrichts, welcher von der Obrigkeit den Unterthanen zufließen soll. Diese Richtung der Verwaltung verbreitet sich über das Ganze; man wird sie mit dem Namen der Cultur-

pflege des Stats bezeichnen können. Die Verwaltung des Stats soll ein Muster für die Verwaltung jedes andern Haushalts, jeder andern Art der Gemeinschaft im State abgeben, nicht allein in einzelnen Musterwirthschaften, sondern auch im Ganzen als ein Beispiel des thätigen Gemeinsinns. Daß aber nicht selten das umgekehrte Verhältniß eintritt, beweist nur die Nothwendigkeit des wechselseitigen Unterrichts, welchen wir fordern. In sehr verschiedener Weise muß sie im volkbildenden State und im statbildenden Volke sich zeigen. Wo der Stat aus dem entwickelten Bewußtsein der Volkseinheit hervorgeht, kann es nicht ausbleiben, daß die Obrigkeit ihre Belehrung aus dem Volkswillen entnimmt; selbst in den despotischen Statsformen ist dies der Fall; die Volkssitte fordert unbedingte Macht über die Einzelnen und beherscht alle Äußerungen des Bewußtseins. Da ergiebt sich eine sehr strenge Bevormundung der Einzelnen durch das Allgemeine, welche sich in dem Satze ausgesprochen hat, daß auch die Erwachsenen noch immer der Ermahnung durch die Gesetze bedürften. Je mehr die Obrigkeit vom Volkswillen ausgeht, um so stärker bemeistert sie auch das, was über den Kreis der Statsgewalt hinausgeht. Die Volkserziehung und die Volksbildung werden dabei auf das beschränkt, was die Volkssitte erlaubt; aber auch ein geheimer Streit gegen diese Beschränkung kann nicht ausbleiben; er offenbart sich in der Kritik, welche Dichter und Philosophen über die Sitte und den Glauben des Volkes üben, welche Redner und Statsmänner, die als Volks- und Statsverbesserer auftreten, zur politischen Macht zu bringen suchen. Darin sind die Lehren der alten Philosophen gegründet, daß die Philosophen herschen sollten und ein politischer Mann weiser sei als die Menge der Halbwisser und König von Natur. Aus den Volksstaten bildet sich die Aristokratie der Intelligenz heraus, die Vorliebe der Philosophen für die Monarchie, welche Plato und Aristoteles zeigen, weil die Volksstaten mit despotischer Herrschaft enden. Man wird daraus ersehen, daß der Unterricht von der Obrigkeit aus im politischen Leben nicht ausbleibt, wenn es auch mit dem Unterrichte, welche vom Volke ausgeht, begonnen hat. Die alte Politik ist zu der Lehre gekommen, daß es schimpflich sein würde, wenn die Wissenden von der unwissenden Menge beherscht würden. Von diesem Satze geht die Politik des volkbildenden States aus. Die Trümmer des alten Stats will er sammeln, concentriren, eine neue Seele ihnen einhauchen; ein neuer lebendiger Trieb soll den Elementen der absterbenden politischen Cultur zuwachsen von Stämmen, welche der herrenlosen Erbschaft der alten Völker sich bemächtigen. Die sammelnde, concentrirende Thätigkeit kann nur die Obrigkeit ausüben. Was abzusterben droht, wird sie mit neuem

Leben zu erfüllen suchen; aber oft genug wird es nur in einer todten Ueberlieferung, in einer gelehrten Kenntniß vergangener Formen, den gegenwärtigen Dingen nicht mehr passender Gesetze erscheinen; das Alte läßt sich mit neuem Leben nur allmälig durchdringen; die Obrigkeit wird dennoch von ihm das Brauchbare aufrecht zu erhalten suchen müssen und eine Stütze ihrer politischen Wirksamkeit in der gelehrten Ueberlieferung suchen. Hier geht nur der politische Unterricht von der Obrigkeit aus, welche an die alte politische Cultur die neue anzuschließen bemüht ist, dabei aber nicht umhin kann in den alten Mustern Keime für eine weitere Entwicklung des politischen Lebens aufzusuchen und auf das philosophische Ideal des Stats zu blicken, weil nur in einem neuen Sinn das Alte sich beleben läßt. Für das werdende Volk muß die passende Form des Stats in der Zukunft aufgesucht werden. Der volkbildende Stat muß sein Volk sich erziehen. Dies geschieht in manchen Versuchen; die historischen Erinnerungen an die Formen des alten Stats ebensowenig wie die philosophischen Ideale können die Obrigkeit sicher leiten; eine sichere Stütze können nur die Keime der politischen Entwicklung darbieten, welche in den Elementen des Volkes liegen. Versuche jeder Art und so auch politische Versuche werden nur gemacht im wechselseitigen Unterricht. Das versuchende Subject will seine Gedanken in dem Objecte verwirklicht sehen; von dem Objecte aber muß es sich belehren lassen, ob es auch wirklich seinen Gedanken entspricht. Aus diesen Bemerkungen wird sich erklären lassen, warum im volkbildenden State die Gelehrsamkeit und die Wissenschaft der Obrigkeit von viel größerm Gewicht ist als im statbildenden Volke und die Belehrung der Unterthanen viel planmäßiger betrieben wird in jenem als in diesem, daher auch theoretische Wünsche in jenem der Praxis vorausgehen, in diesem der Praxis folgen. Gelehrsamkeit und Wissenschaft der Obrigkeit müssen sich für ihre Praxis belehren lassen durch die Unternehmungen der Glieder des Stats, in welchen Gemeingeist sich zeigt und die Keime des werdenden Volkes; sie als solche zu erkennen, das ist die Aufgabe der Obrigkeit im volkbildenden State, wenn sie von der Theorie zu einer gedeihlichen Praxis in der Verwaltung fortschreiten will. Daher hat in ihm das Associationswesen, das Bündniß innerhalb des Stats, eine viel wichtigere Bedeutung als im statbildenden Volke, in welchem es nur zu parteiischen Zwecken sich aufthut. Der volkbildende Stat darf es nähren, soll es zu begreifen und zu seinen Zwecken zu verwenden suchen. Erst hierdurch werden die historischen Erinnerungen, die Ueberlieferungen bestehender Gesetze und die theoretischen Pläne der Obrigkeit für ihre Versuche mit praktischem Leben befruchtet. Wenn aber der volkbildende Stat die Erziehung

des Volkes zu seiner Verwaltung schlagen und zu ihrem Zweck die Sittenpolizei üben muß, so wird er dabei auf die Erziehung der Jugend vorzugsweise sein Augenmerk wenden; denn der Jugend gehört die Zukunft und von ihr ist die fortschreitende Entwicklung des Gemeingeistes im Volke zu erwarten. Wir haben daher schon erwähnen müssen, daß im volkbildenden State vorzugsweise die öffentliche Erziehung planmäßig betrieben werden soll (262 Anm.).

269. Das Eingreifen des Stats in die Jugenderziehung gehört der vorbeugenden Sittenpolizei an und soll nur Vorbereitungen für das politische Leben treffen, denn erst nach der Vollendung der Jugend beginnt das öffentliche Leben. Je zarter nun das Geschäft der Sittenpolizei ist und je bedenklicher die Maßregeln der vorbeugenden und vorbereitenden Politik, um so schwieriger ist auch das Geschäft des Stats um die Erziehung. Daß aber die Erziehung der Jugend vom State eben so wenig den Familien ganz überlassen als ganz entzogen werden darf, ist schon früher erörtert worden (256 Anm.). Beide haben ihre Rechte an ihr und nur über die Grenzen derselben kann Streit entstehen. Auf den verschiedenen Bildungsstufen des politischen und des allgemeinen sittlichen Lebens wird er sich in verschiedener Weise entscheiden. Im statbildenden Volke finden sich die stärksten Schwankungen zwischen der Macht der öffentlichen und der Freiheit der Familienerziehung. Welche starke Ansprüche der Stat an die Jugenderziehung machte, zeigen die Einrichtungen, welche sie von sehr früher Zeit an fast ganz den Familien entzogen; neben ihnen stehen aber auch andere, welche sie fast ganz den Familien überließen. Beides ließ sich mit den Zwecken des Stats vereinen, weil die Sitten des Volkes Grund des politischen Lebens waren und die Bildung im Allgemeinen, so weit sie auf die Erforschung der sittlichen Gründe sich richtet, nicht über die Grenzen des Volksbewußtseins hinausging. Der Zwang des Stats zur Erziehung war da nicht zu üben oder nicht zu fühlen. Die Familie war da mit dem State zusammengewachsen, hatte aber auch keine höhere Absichten als den Stat; die Uebungen der Jugend wa-

ren einfach, aber auch beschränkt. Die Collisionen der Pflichten gegen die Erziehung und der Pflichten gegen den Stat begannen erst dringender zu werden, als das Bewußtsein in Erforschung der sittlichen Beweggründe über den Kreis des Volksthümlichen hinaus sich auszudehnen strebte. Da genügte nicht mehr die Volkserziehung und Volksschule; das tiefere Nachdenken wollte mehr wissen und in die allgemeine Mittheilung bringen, schöne Kunst und Religion wollten weiter sich ausdehnen, als das Bedürfniß des Volkes und des Stats erfordert. Die hieraus hervorgegangenen Conflicte haben die Verwicklungen in das Erziehungswesen des volkbildenden Stats gebracht, den Streit über die Rechte des Stats und der Familie auf die Erziehung herbeigeführt, wie er im volkbildenden State gefunden wird; daraus ist auch erst die vielgliedrige Pädagogik entsprungen, welche dem Alterthum fremd in der neuern Zeit als Wissenschaft für den Pädagogen von Fach sich ausgebildet hat (256 Anm.). Der volkbildende Stat kann seinen Einfluß auf die Volksschule nicht aufgeben; denn die Bildung des Volkes ist sein Zweck; in der überlieferten Bildung, auf welche er sich stützt, findet er aber auch verschiedene Glieder und verschiedene Stände vor, welche zu einem Gemeinwesen zu verschmelzen- seine Aufgabe ist; über deren Erziehung und Unterricht muß er wachen; außer der Volksschule wachsen noch andere Schulen, für verschiedne Stände verschiedene, seiner Sorge für die Statsverwaltung zu; indem er auf Ueberlieferung früherer Bildungselemente sich stützt, muß er die Gelehrsamkeit pflegen, welche die alte Bildung bewahrt, ihren Werth zu schätzen weiß, sie zur Bildung neuer politischer Verhältnisse zu verwenden anleiten, und daher Schulen der Gelehrsamkeit zu gründen oder zu beleben suchen. Ihm haben diese Schulen für die Gelehrsamkeit vorzugsweise Bedeutung; denn sie sind die Bildungsanstalten nicht allein für allen Unterricht, der im volkbildenden State ohne die Hülfe der Ueberlieferung nicht gedeihen kann, sondern auch für die Beamten des Stats, welche der Gelehrsamkeit bedürfen (268 Anm.). Das letztere macht sie zu wichtigen Stützen der Politik; das erstere giebt ihnen Macht über die Gesammtheit des Unterrichtswesens. In der

Pflege der Gelehrtenschulen kommt aber auch der volkbildende Stat am leichtesten in Streit mit der Wissenschaft, welche der Gelehrsamkeit sich zugesellt, und mit den übrigen Elementen der allgemein menschlichen Bildung, deren Ueberlieferung den Gelehrtenschulen obliegt. Denn weil die Bildung im volkbildenden State nicht auf das volksthümliche Bewußtsein beschränkt ist, der volkbildende Stat aber darauf sich beschränken muß das politische Leben innerhalb seiner Grenzen zu nähren, kann er auch nicht das Ganze beherschen, welches der Unterricht der Gelehrtenschulen umfassen soll. Der Streit läßt sich nur dadurch schlichten, daß der Stat die über sein Gebiet hinausgehenden Zwecke der Wissenschaft der freien Untersuchung überläßt, die Wissenschaft in der Erkenntniß ihrer sittlichen Bedeutung die Rechte des bestehenden Stats auf den Unterricht achten lernt. Die Wissenschaft muß anerkennen, daß ihre Entwicklung unter Naturbedingungen steht, welche die allgemeinmenschliche Bildung nur in der Trennung der Völker und unter dem Schutze ihrer Staten gedeihen lassen; der volkbildende Stat darf seine Pflicht ein Träger der allgemeinmenschlichen Bildung zu sein nicht verleugnen. Wenn diesen Bedingungen Genüge geschieht, wird die Gelehrtenschule ihre Verpflichtungen gegen den Stat wahren, den Werth der bestehenden sittlichen Ordnung im Verständniß der überlieferten Bildung schützen lehren, der Stat aber auch seine Verpflichtung anerkennen den Fortschritten der allgemeinmenschlichen Bildung zu dienen und die Gelehrtenschule nicht als eine reine Statsanstalt zu pflegen, welche seiner Macht unbedingt unterworfen werden dürfte, weil sie zum Theil Zwecke betreibt, welche über seinen Gesichtskreis und das Recht seiner Entscheidung hinausliegen. Sein Verhältniß zur Gelehrtenschule greift in seine äußern Verhältnisse ein, in welchen er als Vertreter des Volks nur als Glied der allgemeinen Menschengeschichte sich darstellen kann.

1. Die Pädagogik hat mit sehr hartnäckigen Vorurtheilen zu kämpfen. Gegen die Ueberlieferungen ihrer gewöhnlichen Uebung kämpft die Familie an, welche auf die Rechte der Natur sich stützt, und alle Feinde der Ueberlieferung vereinigen sich mit ihr in die-

sem Streite. Aber die Gewohnheit der Praxis setzt diesen Gegnern die unüberwindliche Macht des Herkommens entgegen; die überlieferte Sitte ist eine zweite Natur, auf welcher unsere ganze gegenwärtige Bildung beruht. Die Ordnung des Erziehungswesens, wie sie besteht, wird von den Schulmeistern für die beste angesehn; ihre Uebung vertheidigen sie nicht allein sich stützend auf ihre Ueberlegenheit in den Wissenschaften, sondern auch auf die Sanction des Stats und der Kirche. Das Recht der Ueberlieferung können wir nicht im Allgemeinen anfechten; aber nicht alles in ihr ist gut, nicht alles soll bleiben und das Gute in ihr mag für die gegenwärtigen Verhältnisse lobenswerth sein, als allgemeine Regel für die Erziehung darf es doch nicht gelten. Der Gesichtskreis der Praxis ist zu eng für die allgemeine Beurtheilung der Erziehung. In ihm bildet sich die Neigung aus als allgemeine Norm für die Erziehung anzusehn, was in unserer Praxis gilt. Wir thun Unrecht uns zum Muster für alle Zeiten zu halten. Die Vergleichung unserer Zustände mit dem, was unter andern Verhältnissen als räthlich sich aufgedrungen hat, muß unsern Gesichtskreis erweitern; durch sie werden wir in den Stand gesetzt werden das, was die Erfahrung lehrt, mit den Forderungen der Vernunft in Einklang zu setzen. Wie groß die Verschiedenheiten sind in der Praxis der öffentlichen Erziehung, zeigt die Vergleichung des Alterthums mit der neuern Zeit. In jenem beschränkte sie sich, so lange es im Wachsthum war, auf die Volksschule, in dieser sind die Gelehrtenschulen hinzugetreten und andere mittlere Schulen melden sich an. Als die Gelehrtenschule emporwuchs, hat sie die Volksschule verdrängt oder in ihren Rechten geschmälert; das Reich der Pädagogik selbst ist uneinig geworden. Sein Streit beginnt in hohem Alterthum; er hat seine Wurzeln darin, daß nicht allein für das Volk, sondern auch für die Menschheit erzogen wird. Die ausschließliche Volkserziehung des Alterthums wurde untergraben, sowie das Bedürfniß sich Luft machte das Reich des Bewußtseins über den Kreis des Volkslebens hinaus zu erweitern und die sittlichen Beweggründe des vernünftigen Lebens im Allgemeinen zu erforschen. In dieser Beziehung ist der Unterschied nicht groß zwischen dem Aristophanes und dem Sokrates, von welchen jener die Dichter, dieser die Philosophen zu Lehrern des Volkes machen wollte. Den Dichtern und Philosophen gesellten die Redner sich zu und in den Philosophen- und Rhetorenschulen haben wir die ersten Gelehrtenschulen. Sie waren Privatanstalten, ohne Zwang, ohne öffentliches Ansehn. Das öffentliche Ansehn ist den Gelehrtenschulen erst zugewachsen, als die Religion sich einmischte in das öffentliche Erziehungswesen. Sie gab den Bestrebungen Nachdruck, welche von der Erziehung nicht allein Bildung des Volkes, sondern

auch des Menschen fordern, weil sie den Unterschied der Völker nicht für so groß achtet, daß sie über denselben die Gleichheit ihrer sittlichen Bestimmung vergessen dürften. Seitdem haben Kirche und Stat in engerer oder weiterer Verbindung mit einander das Schulwesen beherscht und auch mit Zwang zu ihren Schulen angehalten. Aber ohne Beschränkung konnte doch dieser Zwang nicht geübt werden. Schon der niemals völlig ruhende Streit zwischen Kirche und Stat ließ es dazu nicht kommen, noch weniger das Recht der Familie auf die Erziehung und sowie die Wissenschaft ihre Kräfte in stärkern Grade wachsen fühlte, mußte auch sie Einspruch erheben gegen den Zwang, welcher ihrer Ueberlieferung und Fortbildung angethan werden sollte. So hat sich die Frage nach der Emancipation der Schule erhoben. Von zwei Seiten her wird sie gefordert von der Familie und von der Wissenschaft oder der allgemeinen Bildung; gegen die Anmaßung zweier Gegner, des Stats und der Kirche, richten sich ihre Forderungen; auch zwei Arten der Schule, die Volksschule und die Gelehrtenschule, sind dabei in verschiedener Art betheiligt. Man sieht hieraus, wie verwickelt die Frage ist. Was zuerst die Volksschule betrifft, so ist der politische Zwang zu ihr weniger bestritten worden als der kirchliche. Die Wissenschaft und allgemeine Bildung hatten wenig dagegen einzuwenden, daß die niedern Stände angehalten würden mit den Elementen der Bildung sich bekannt zu machen; ihren eigenen Bestrebungen konnte dies nur förderlich sein; dagegen konnte man besorgen, daß der kirchliche Zwang auch Vorurtheile und Aberglauben begünstigen möchte. Dennoch hat sich von dieser Seite der Zwang viel hartnäckiger und allgemeiner behauptet, als von jener. Der Religionsunterricht, wie er auch ertheilt werde, gilt als etwas Nothwendiges für die Zulassung zur Gemeinschaft der Kirche für beide Geschlechter und jede Art der Stände. Die Familien aber haben sich auch dem politischen Zwange zur Volksschule zu entziehen gesucht. Das Recht des States zu ihm wird daraus hergeleitet werden müssen, daß in der Bevölkerung des Landes Stände von verschiedenem politischen Rang sich finden, von welchen die niedern der allgemeinen, für den Verkehr des bürgerlichen und politischen Lebens nothwendigen Bildung sich entziehn, diese Bildung daher auch ihren Kindern nicht geben können. Unter solchen Umständen ist der Stat genöthigt diese niedrigen Stände an ihre Pflicht zur politischen Erziehung durch das Gesetz zu mahnen. Dieser Zwang zur Volksschule findet daher nur unter Umständen statt und trifft nicht alle Stände des Stats in gleicher Weise. Daraus geht auch hervor, daß die Volksschule in verschiedene Classen sich theilt nach den verschiedenen Ständen, anders auf dem platten Lande, anders in den Städten sich gestaltet. Es

erklärt sich daraus nicht minder die niederschlagende Bemerkung, daß der Unterricht der Volksschule nur in geringem Grade haftet. Wenn die Jugend der Schule entwachsen ist, macht sie Rückschritte in ihrer Bildung, weil sie nun wieder der Bildung ihrer Familie anheimfällt. Dies ist ein Beleg dafür, daß die Erziehung vorzugsweise der Familie zufällt. Der volkbildende Stat kann die Unterschiede der Stände nicht begünstigen; in der Richtung seiner Bestrebungen würde es liegen allen Ständen dieselbe öffentliche Erziehung zu geben und in seinem Sinn würden die höhern Stände handeln, wenn sie ihre Jugend von der Benutzung der Volksschule nicht zurückzögen. Er kann aber auch den bestehenden Unterschied der Stände nicht unbeachtet lassen und hat kein Recht die höhern Stände zur Volksschule zu zwingen unter der Voraussetzung, daß sie in sich die Mittel besitzen ihrer Jugend die für den Verkehr des bürgerlichen und politischen Lebens nothwendige Bildung zu geben. Zwischen Volksschule und Gelehrtenschule schieben sich noch manche mittlere Glieder ein. Sie haben die Bedeutung, daß sie den Unterschied der Stände von verschiedenen Bildungsgraden ausgleichen und schon deswegen empfielt sich ihre Pflege dem volkbildenden State. Mit der Gelehrtenschule haben sie gemein, daß sie für einen bestimmten Stand die Vorbildung geben sollen; denn auch die Gelehrtenschule giebt die Vorkenntnisse für den Gelehrtenstand und muß daher als eine Fachschule angesehn werden, wenn auch das Fach der Gelehrsamkeit noch viele besondere Fächer in sich unterscheiden läßt. Daher tritt auch in diesen Mittelgliedern eine große Mannigfaltigkeit ein in Berücksichtigung der verschiedenen Stände, zu welchen sie vorbereiten sollen, und auch in dieser Rücksicht hat sie der volkbildende Stat zu begünstigen, weil sie seinen statswirthschaftlichen Bestrebungen Dienste leisten. Von allen Fachschulen ist aber die Gelehrtenschule die vornehmste, weil sie zu der höchsten Stufe der Bildung im politischen und allgemein menschlichen Leben vorbereiten soll. Weil sie das höchste Ziel der Jugenderziehung im Auge hat, kann sie auf sichern Bestand rechnen, während die mittlern Schulen eine unsichere Stellung haben, weil sie Unterschiede der Stände von mittlerer Bildung berücksichtigen, welche gegenwärtig bestehen, über welche aber hinauszukommen jeder nach Kräften bemüht sein wird. Das Bedürfniß der mittlern Schulen haftet daher nur an der gegenwärtigen Lage der Dinge. Alle Fachschulen nun und also auch die Gelehrtenschule hängen mit der Wahl des Berufs zusammen, zu welcher nur die Familie die rechte Anleitung geben kann (256). Daher kann auch dem State nicht das Recht eingeräumt werden zu diesen Schulen zu zwingen. In der Regel übt er den Zwang auch nur mittelbar aus, indem er das Recht um politische Aemter sich zu bewerben von

der Theilnahme am Unterricht in seinen öffentlichen Schulen abhängig macht; sie gilt ihm als Zeichen einer richtigen Vorbildung und erleichtert die Prüfung, welcher er seine Beamten unterwerfen darf; aber diese Erleichterung ist nur ein Nothbehelf und es ist vom Uebel, wenn jene Theilnahme als unumgängliche Bedingung für die Prüfung und für die Fähigkeit zu politischen Aemtern erklärt wird. Fällt auch dieser mittelbare Zwang weg, so kann die Familie die öffentlichen Fachschulen nur als eine Beihülfe in ihrer Pflicht zur Erziehung ansehn und die Klagen, welche sich über sie erheben, können nur im Namen der Wissenschaft oder der allgemeinen Bildung gegen ihre Zucht oder gegen den Inhalt und die Form ihrer Lehrweise gerichtet werden. Darüber ist vielerlei zu klagen. Vollkommene Schulen gehören zu den frommen Wünschen, welche uns in allen Gebieten des sittlichen Lebens begegnen. Im Allgemeinen aber würden diese Klagen nur gerecht sein, wenn sich sagen ließe, daß die öffentlichen Schulen in Verblendung und eigennütziger Absicht von Stat und Kirche geleitet würden. Dieser Meinung sind die gewesen, welche die öffentlichen Schulen beschuldigt haben, daß sie nur Pflanzstätten des Vorurtheils und Pflegerinnen einer trägen Ueberlieferung, der freien Forschung aber feind wären. Davon ist nur soviel richtig, daß der allgemeine Unterricht zunächst auf die Ueberlieferung der alten angeerbten Bildung sich richten muß; diese positive Grundlage müssen Stat und Kirche auch im Unterricht zu wahren suchen; auch Vorurtheile können dadurch genährt werden und die, welche in Stat und Kirche nur das Alte zu behaupten streben, werden dem Vorwurfe nicht entgehn, daß sie das Vorurtheil begünstigen; aber weder Stat noch Kirche haben ein wahres Interesse daran, daß nur das Bestehende behauptet werde; sie selbst gehen auf das Bessere aus und auch ihre Schulen sollen zur Besserung führen, besonders die Fachschulen. Nur nicht sogleich und voreilig kann zur Verbesserung des Alten geschritten werden. Der Unterricht der Jugend ist zunächst der Ueberlieferung der bestehenden Bildung gewidmet. Erst nachdem erkannt worden, wo wir stehen, können wir vernünftigerweise darauf sinnen, wohin wir unsere Fortschritte zu richten haben. Daher sollen auch die Gelehrtenschulen zuerst die Mittel gewähren, welche zum Verständniß und der gerechten Würdigung des Bestehenden verlangt werden; sie geben die Vorbedingung ab zur Kritik des Bestehenden, welche die Besserung einleiten soll. Man wird der Obrigkeit das Recht nicht absprechen können die Schulen, welche sie gegründet hat und erhält, zu überwachen, daß sie nicht den verkehrten Weg einschlagen und früher zur Kritik des Bestehenden aufrufen, ehe sie das Gute haben erkennen lassen, was in der überlieferten Bildung liegt. Der Unterricht der Jugend

hat aber zwei Aufgaben, sie auf die Stufe der bestehenden Bildung zu erheben und sie zu befähigen durch die Kritik des Bestehenden höhere Stufen der Bildung anzustreben, nachdem sie der Erziehung entwachsen ist. Das Zweite soll dem Ersten folgen und wird durch den Unterricht der Jugend nur so weit erreicht, wie es im Gebiete der Wissenschaft liegt. Was davon dem praktischen Leben zufällt, muß dem Mannesalter überlassen werden. Dahin werden wir auch die Berichtigung der Vorurtheile zu rechnen haben, sofern ihre Beseitigung das öffentliche Leben trifft. Reformatoren des Bestehenden kann erst die Kenntniß des im praktischen Leben Ausführbaren schaffen und diese Kenntniß wird erst in der Erfahrung des praktischen Lebens erworben. Aber der Wissenschaft soll es unbenommen bleiben theoretische Vorurtheile der Kritik zu unterwerfen und soweit ihre Kräfte reichen das Richtige an ihre Stelle zu setzen, nur soll sie nicht dem Wahne sich hingeben, daß ihre Kritik und bessere Einsicht sogleich Gemeingut und in der Ueberzeugung Aller praktisch werden könnte, so auch praktisch in der Jugenderziehung. Es ist ein sehr gewöhnlicher Irrthum der Lehrer, welcher auf die Praxis des öffentlichen Unterrichts nachtheilig einwirkt, daß alle neue Erfindungen ohne Unterschied in den Unterricht der Jugend gebracht werden sollten; auf den niedern Stufen des Unterrichts verbietet sich das von selbst; aber auch die höchste läßt es nicht zu. Je weiter greifend neue Einsichten sind, um so mehr Hindernisse stellen sich ihrer Verbreitung entgegen; solange man ihre praktischen Folgerungen nicht übersehn kann, bringt man nur Verwirrung in das praktische Leben, wenn man sie beim Unterricht in einseitigen Richtungen geltend macht. Nur gesundene Thatsachen lassen sich ohne Weiteres mittheilen, allgemeine Grundsätze und Ergebnisse stoßen auf Zweifel und müssen sich erst bewähren und ins Gleichgewicht setzen mit dem System praktischer Ueberzeugungen, auf welchem unsere Cultur beruht, ehe sie ohne nachtheilige Erschütterung der gesellschaftlichen Zustände dem allgemeinen öffentlichen Unterrichte einverleibt werden können. Wir haben in den wissenschaftlichen Untersuchungen der Gelehrten zu unterscheiden, was schon als festes Ergebniß der bisherigen Entwicklung der allgemeinen Ueberzeugung sich bemächtigt hat und was noch im Werden, in der Gährung der Meinungen ist; jenes läßt sich ohne Bedenken der Jugend mittheilen, dieses soll nur als Problem ihrer weitern Untersuchung vorgelegt werden um ihren kritischen Sinn zu wecken. Der Lehrer mißbraucht sein Ansehn, welcher seine persönliche Ueberzeugung für die Entscheidung schwebender Fragen zum Pfand setzt. Wenn man diesen Unterschied im Lehren beachtet, wird dem Unterrichte der Jugend nichts entzogen und ebenso wenig der Wissenschaft; denn in dem wissen-

schaftlichen Verkehr der Lehrer, der Gelehrten, bleibt noch immer Raum genug um auch die persönliche Ueberzeugung auszusprechen und mit dem ganzen Schatz der Erkenntnisse, welchen man zu verwenden hat, neuen Ergebnissen und Forschungen Bahn zu brechen. Hieraus wird erhellen, daß unbeschadet der Freiheit wissenschaftlicher Untersuchung der Lehrer öffentlicher Schulen Rücksichten zu nehmen hat in dem Lehren der Wahrheit, welche er erkannt hat, Rücksichten auf die Fassungskraft der Stufe der Jugend, welcher er zum Lehrer gesetzt ist, Rücksichten auf die Ueberzeugungen der sittlichen Gesellschaft, in welcher er seine Lehren verbreitet. Wenn er diese Rücksichten außer Augen setzen sollte, so würde er den Familien verantwortlich sein, welche ihre Jugend der öffentlichen Schule anvertrauen, für die Familien aber würden die eintreten müssen, welche ihn zum Lehrer der öffentlichen Schule gesetzt haben. Daher können wir auch von der Seite der Wissenschaft und der allgemeinen Bildung die Forderung auf völlige Emancipation der Schule nicht für gerechtfertigt halten. Ueber die Grenzen aber ihrer Freiheit und ihrer Abhängigkeit von Stat oder Kirche läßt sich nur entscheiden, wenn man über den Inhalt des Jugendunterrichts und über das Verhältniß der Wissenschaft zu Stat und Kirche und nicht weniger zur schönen Kunst genauere Bestimmungen gewonnen hat.

2. Oeffentliche Schulen haben nicht allein für den Unterricht, sondern auch für die Zucht der Jugend zu sorgen. Diese Zucht ist ihnen unentbehrlich für ihre innere Ordnung, sie soll aber nicht allein den Zwecken der Schulen für den ungestörten Unterricht dienen, sondern auch der sittlichen Bildung der Schüler. Es ist ein Vorurtheil, wenn man der Meinung gewesen ist, daß die Schule wohl für die intellectuelle, aber nicht für die sittliche Bildung der Schüler zu arbeiten habe. Um jene zu pflegen muß sie den Fleiß, eine Tugend, nähren. Man ist von der allzu einseitigen Sorge für die intellectuelle Bildung allmälig zurückgekommen, indem man den Leibesübungen wieder eine Stelle in der öffentlichen Erziehung zu ermitteln gesucht hat. Die neuere Zeit hatte sie nur vernachlässigt, weil ihre Pädagogik zu ausschließlich die Gelehrtenschule berücksichtigte und von den Bedürfnissen des Stats und der Kirche sich leiten ließ. Man wird aber nicht verkennen dürfen, daß die Sittlichkeit, welche die Zucht der öffentlichen Schule bietet, von anderer Art ist als die Sittlichkeit, welche die Familie pflegen soll. Der Unterschied, welchen man zwischen Legalität und Moralität gemacht hat, erschöpft diesen Unterschied nicht ganz, kommt ihm aber doch nahe. Die öffentliche Schule steht zwischen der Familie und dem Stat mitten inne. Sie soll eine Anweisung zur allgemeinen Gesellschaftsordnung geben (257). Auf die Indi-

vidualität der einzelnen Schüler kann dabei nur wenig Rücksicht genommen werden; sie müssen sich den allgemeinen Gesetzen der Schule fügen lernen; aber viel weniger feststehend sind doch diese als die Gesetze des Stats, wenn man sie zu geschriebenen Gesetzen machen wollte, würde man ihre Bedeutung verletzen; sie tragen das Bewegliche der Sittenpolizei an sich, in deren Gebiet die öffentlichen Schulen fallen; die Individualität des Schülers kann doch nicht ganz unberücksichtigt bleiben und ihre Handhabung hängt nicht weniger von der Individualität des Lehrers ab. Der Lehrer der öffentlichen Schule tritt an die Stelle der Eltern, fordert persönliche Liebe und soll persönliche Liebe zu gewinnen suchen; er ist aber auch Stellvertreter des Gemeinwesens und soll durch keine Vorliebe Störungen der allgemeinen Ordnung begünstigen. So ist die Zucht der öffentlichen Schulen eine Vermittlerin zwischen der Familienliebe, welche die persönlichen Neigungen begünstigt (257 Anm.), und zwischen der gesetzmäßigen Ordnung, welche keine Ausnahmen gestattet. Sie bezweckt eine Seite des sittlichen Lebens, deren Gewicht nicht verkannt werden kann. Dennoch bleibt der Unterricht die Hauptsache für die öffentliche Schule, wenn man den Begriff desselben in dem weiten Sinne nimmt, in welchem er genommen zu werden pflegt. Denn gewöhnlich versteht man unter Schulunterricht auch die Anleitung zu Uebungen, im Sprechen, im Lesen, Schreiben und andern Fertigkeiten des Leibes und der Seele. Mit solchen Uebungen hat es der Jugendunterricht in der That reichlicher zu thun als mit Unterricht im engeren Sinn, denn die Erkenntnisse der Wissenschaft eröffnen sich der Jugend erst spät und die empirischen Kenntnisse, welche ihr beigebracht werden können, sind mehr Uebungen des Gedächtnisses als intellectuelle Bildung. Uebung aber gehört der sittlichen Bildung an und so werden wir auch durch den Inhalt des öffentlichen Schulunterrichts darauf hingewiesen, daß die Erziehung auch da, wo sie Gedächtniß oder Verstand in Anspruch nimmt, den Willen nicht vergessen kann. Die öffentliche Erziehung treibt vom Spiele zum Ernst und fordert den anhaltenden Fleiß, welcher in stetiger Uebung die Fertigkeit herbeiführen soll (vergl. 257 Anm.). Fassen wir nun zuerst den Unterricht der Volksschule in das Auge, so werden wir fast überall in ihm Uebungen finden. Er hat es mit den Elementen der allgemeinen Verständigung zu thun, welche über den Kreis des Familienlebens hinaus über das ganze Volk sich verbreiten soll; daher hat man die Volksschule auch die Elementarschule genannt. Die Aufgabe der Volksschule wird dadurch bestimmt, daß zu ihr zu zwingen der Stat das Recht hat. Dieser Zwang darf nicht weiter reichen, als es die Nothdurft des politischen Lebens fordert, sonst wird er zur Tyrannei, auch wenn

er zum Besten der gezwungenen Familien dienen sollte. Man hat gefragt warum man den Landmann nicht im Landbau, den Bürger im städtischen Gewerbe unterrichtete; die Antwort ist, weil dies in die Rechte der Familien eingriffe und ihren Antheil an der Erziehung schmälerte. Nur das darf die Volksschule in ihren Unterricht ziehen, was zur allgemeinen Verständigung in dem Leben der politischen Gesellschaft nach der bestehenden Stufe der Bildung nothwendig gehört. Auf verschiedenen Stufen der Bildung und in verschiedenen Kreisen der sittlichen Gemeinschaft wird das verschieden sein. Zunächst liegt der Unterricht in der Muttersprache, der Sprache des Landes, welche aus dem Bereich des familiären Verkehrs in den allgemeinen Verkehr gezogen werden soll (257 Anm.). In der Volksschule wird die Muttersprache nicht von ihren ersten Anfängen an gelehrt, sondern die Aufgabe ist ihren Gebrauch zu verallgemeinern; die Fehler persönlicher Gewöhnung werden verbessert, die Mundart wird zur allgemeinen Landessprache veredelt. So soll die Jugend befähigt werden sich im Verkehr mit allen Gliedern des Volkes zu verständigen im Gebrauch, nicht im grammatischen Erlernen der Muttersprache. An diese Uebungen schließen andere Mittel der Verständigung sich an. Wo die Schriftsprache ein unentbehrliches Mittel des Verkehrs geworden ist, dürfen der Volksschule die Uebungen im Lesen und Schreiben nicht fehlen. Das Rechnen will nicht weniger geübt sein, weil es zur sichern Verständigung über alle Maße nicht entbehrt werden kann und auch die Uebung im Messen wird sich ihm anschließen müssen. Zur Verständigung müssen wir uns orientiren lernen in den Verhältnissen des Raumes und der Zeit, in welcher wir leben. Daran schließt sich alsdann auch ein Unterricht an, der aber nicht auf die wissenschaftlichen Gründe einzugehn hat, weil er ausschließlich für die allgemeine Verständigung im Kreise des Volkes berechnet ist; die Fassungskraft der Jugend in der Elementarschule ist dem Verständniß der wissenschaftlichen Gründe nicht gewachsen; sie kann nur ihre Kräfte üben in der allmäligen Verständigung mit ihren Umgebungen. Alles dies schließt sich aber an die Sprachübungen an, weil die wachsende Verständigung an die verständlichsten Erscheinungen sich halten muß und diese in der Sprache der Menschen gefunden werden (237). Daher können wir nicht daran zweifeln, daß die Sprachübungen das wichtigste Mittel für die Erziehung der Jugend sind (237 Anm.); jeder Unterricht muß ja in der Sprache ertheilt werden und ist eine Uebung in ihrem Gebrauch, in der Erweiterung ihres Verständnisses. Hieraus jedoch wird man auch ersehn, daß die Sprachübungen nur Mittel sind für die Uebungen des Verstandes; denn alles, was sich an sie anschließt, geht nur auf Erweiterung der Fertigkeit im

Verstehen aus. Die Gründe der Wissenschaft, das Wahre in seiner Allgemeinheit kann die Elementarschule nicht lehren; sie kann nur üben im Verständniß der Erscheinungen und zwar den zunächst liegenden, wie sie im Kreise des Volkes und seiner sittlichen Gemeinschaft vorliegen. Daran schließt sich auch der Religionsunterricht der Volksschule an. Er soll die allgemeine sittliche Verständigung im Kreise der Volksüberzeugungen vermitteln. Nicht in wissenschaftlichen Lehren kann dies geschehn, aber die Muster der Sittlichkeit kann man an Beispielen veranschaulichen und dadurch die Grundsätze einprägen, welche die Moral des Volkes bilden und seine Moral mit dem Heile der Menschheit verbinden. Die Moral des Volkes spricht sich in seinen religiösen Ueberzeugungen aus. Die Uebungen des Verstandes, welche die Elementarschule beginnt, setzen sich in der Gelehrtenschule fort und begründen den Zusammenhang beider Arten der öffentlichen Schule. Die Verständigungsmittel sollen in der Gelehrtenschule erweitert werden. Wir können hierbei auch die mittlern Schulen, welche wir erwähnt haben, nicht außer Acht lassen. Auch sie suchen die Verständigungsmittel zu erweitern und haben mit der Gelehrtenschule gemein, daß sie Fachschulen sind; auch müssen sie nicht nothwendig sogleich auf ein bestimmtes Fach sich werfen, vielmehr ist es dem allmälig fortschreitenden Gange in der Wahl des Berufs entsprechend, daß sie zunächst ein weiteres Feld für die Vorbereitung der Jugend offen erhalten. Von dem Wege der Gelehrtenschulen weichen sie nur darin ab, daß sie ihre Vorbereitung nicht richten auf den Unterricht in der vom Alterthume hergebrachten Gelehrsamkeit, sondern ihn der gegenwärtigen Lage der Dinge zuwenden. Darüber nun, welcher von diesen beiden Wegen vorzuziehn sei für die höhern Grade in der Bildung der Jugend, hat sich ein Streit erhoben unter den Pädagogen. Die Namen Humanismus und Realismus, Sprachunterricht und Sachunterricht haben den Streitpunkt angedeutet, aber nicht erschöpft. Wenn wir von der gegenwärtigen Lage der Dinge ausgehn, so wird von vornherein zugestanden werden müssen, daß die höhern Grade der Jugenderziehung für verschiedene Stände auch verschiedene Mittel erfordern. Dies beruht aber auf Zuständen der Noth, welche vorzeitig zur Wahl des Berufs wenigstens in einem weitern Kreise treiben. Davon müssen wir absehn, wenn wir das Wünschenswerthe für die höhere Vorbildung der Jugend im Auge behalten wollen. Auch das Alterthum kann uns kein Muster für diese Vorbildung in unsern Zeiten abgeben. In seinen frühern Zeiten konnte es die Erweiterung der Verständigung nur aus dem Verständniß der Sachen ziehen und führte daher von den Volksschulen sogleich zur Philosophie oder zur Uebung für die politischen

Geschäfte; erst bei den Römern trat auch das Erlernen der griechischen Sprache hinzu. Die öffentlichen Schulen für den höhern Unterricht gehören der neuern Zeit an. Aber ist es nun nicht unnatürlich, daß wir durch das Erlernen der alten Sprachen unsere Jugend mehr zu fördern denken als durch die Kenntniß der Sachen? Eine Entschuldigung konnte dieser Umweg haben, solange die Bildung, welche aus der alten Literatur zu schöpfen ist, der Bildung der neuern Völker weit überlegen war; jetzt aber können wir diesen Umschweif entbehren und aus der unmittelbaren Erkenntniß der Sachen und aus der neuern Literatur alles schöpfen, was für den höhern Unterricht der Jugend gefordert wird. Dies ist die Meinung derer, welche für den Realunterricht stimmen. Vom Sprachunterricht kommen sie doch nicht ab; die neueren Sprachen aber halten sie für wichtiger als die alten, die letztern auch wohl für ganz entbehrlich, die Sprache nur für ein Mittel um an die Sachen zu kommen. Dagegen ist zu erinnern, daß die Sprachen auch zu den Sachen gehören, zu den menschlichen Dingen, welche uns mehr werth sein sollen als alle andern, welche uns besser unterrichten als die Erscheinungen der Natur, weil wir sie leichter verstehn, daß daher dieser Sprachunterricht am nächsten an die Erweiterung der Verständigung sich anschließt, welche die Volksschule begonnen hat, die höhere Schule fortsetzen soll. Dann kommt in zweiter Linie in Frage, welche Sprachen wir lehren sollen in diesen Schulen. Für die neuern Sprachen spricht der Nutzen im Verkehr, vielleicht auch der größere Umfang des Bewußtseins, welchen ihr Wortvorrath und ihre Literaturen eröffnen; dagegen sprechen manche andere Gründe für die alten Sprachen. Der Streit hierüber führt auf geschichtliche Untersuchungen, welche wir hier zu erschöpfen vergeblich versuchen würden. Doch ist zu beachten, daß der höhere Unterricht nicht bei der Uebung stehn bleiben, sondern tiefer, wissenschaftlicher in das Verständniß der Sprache einführen muß. Hierzu sind nun alte, abgestorbene Sprachen geschickter als noch in der Fortbildung begriffene. Ihr Kreis läßt sich fixiren. Daher ist es nicht zufällig, daß Wörterbücher und Sprachlehren der neuern Sprachen denen der alten Sprachen weit nachstehn. Hierauf ist um so mehr Gewicht zu legen, je weniger wir beim Unterrichte die Fähigkeit der Lehrer und ihre Ausrüstung zu ihrem Geschäft übersehn dürfen. Dagegen können wir auf die oft gerühmte größere Vollkommenheit der alten Sprachen und ihrer Literaturen nur wenig Gewicht legen; sie ist sehr relativer Schätzung. Wenn man den alten Sprachen den Vorzug eingeräumt hat vor den neuern in dem höhern Schulunterricht, so frägt es sich, welche alte Sprache man lehren soll. Die Antwort kann nicht gleich ausfallen für alle

Verhältnisse. Um das zu sehen fordert die Pädagogik nur einen weitern Blick, der über die Praxis unserer Schulen hinausgeht. Muhammedanern oder Andern kann man nicht anmuthen, daß sie dem Latein und dem Griechischen den Vorzug einräumen vor dem Arabischen oder dem Sanskrit. Wir halten uns an die Sprachen des classischen Alterthums, weil ihre Literatur und zum Theil auch ihre Sprache die geschichtliche Grundlage unserer Bildung ist; so halten es auch andere Völker mit ihrer geschichtlichen Grundlage, wenn sie eine solche haben. Das entspricht der Natur des volkbildenden Stats, der seine höhern Schulen sich fügen müssen. Sie muß in sich das Verständniß der Bildung nähren, von welcher sie hergekommen ist; dahin hat besonders die Gelehrtenschule zu arbeiten. Deswegen haben wir auch dem Latein in ihr größern Raum zu gestatten als dem Griechischen, obwohl seine Literatur weniger bietet. Die Gelehrtenschule darf nicht versäumen in das Verständniß der Grundlagen unserer Bildung uns einzuführen. Darüber soll sie jedoch auch die Sachen, die gegenwärtigen Dinge nicht vernachlässigen. Zweierlei ist jedoch bei diesem Unterricht in den Sachen zu verhüten, daß er die Schule überlade und daß er zu früh einen Stoff biete, welcher noch nicht verstanden werden kann. Die Anforderungen der Familien an die öffentliche Schule halten nicht das rechte Maß, wenn sie von ihr allen Unterricht fordern, welcher künftig im praktischen Leben nützlich sein könnte. Vieles werden die Familien selbst, vieles die Einzelnen in ihrem Privatfleiß übernehmen müssen. Die öffentliche Schule kann nur dahin streben den allgemeinen Bedürfnissen zu genügen. Sie soll auch nichts lehren, was nicht der Verständigung dient, sondern nur der oberflächlichen Uebung oder Kenntnißnahme, welche man mit dem Namen der allgemeinen Bildung zu schmücken pflegt. Eine Stufenleiter in der Verständigung ist unentbehrlich und allgemein anerkannt. Die beiden Hauptstufen der Gelehrtenschule bezeichnen wir mit den Namen des Gymnasiums und der Universität. Für das erstere bleiben die Uebungen im Verstehen und im richtigen Ausdruck des Verstandenen die Hauptsache und mithin der Sprachunterricht, welcher nicht der Ordnung der Sachen, sondern den eigenthümlichen Verknüpfungen der Rede und der Literatur folgt; der andern soll der systematische Unterricht, welcher der Ordnung der Sachen folgt, vorbehalten werden. Dies gilt als allgemeine Regel für die Unterscheidung beider Stufen; als Gradunterschiede jedoch sind sie nicht haarscharf von einander geschieden; das Gymnasium nimmt auch Systematisches, die Universität auch Uebungen der Verständigung in sich auf. Die Uebungen des Gymnasiums sollen für die Erkenntniß der Sachen in ihrer objectiven, systematischen Ordnung vorbereiten; sie haben daher auf die methodische

Unterscheidung und Verknüpfung der Gedanken und aller Elemente des allgemeingültigen Bewußtseins hinzuweisen. Dies thut der Sprachunterricht in hohem Maße und um so stärker, je weniger der zur Uebung vorgelegte Satzbau aus dem gewohnten Kreise der Verständigung entnommen ist und daher ohne Schwierigkeit aus dem Ganzen heraus verstanden werden kann. Die uns fremde Sprache nöthigt uns zu analysiren, jeden Laut zu beachten und mit sorgfältigster Berücksichtigung der Stellung jedes Theilchens die Combination zu gewinnen, welche erst das genaue Verständniß des Ganzen eröffnet. Diese Uebung in der Methode des Denkens gehört dem empirischen Verfahren an. Sie geht von der gegebenen Rede aus und sucht aus dem Einzelnen das Ganze zu begreifen. Der Gymnasialunterricht wird aber auch eine Uebung in der speculativen Methode suchen müssen. Sie findet sich im mathematischen Unterrichte, welcher daher dem Sprachunterrichte in methodischer Rücksicht sich zur Seite stellt mit gleichem Gewichte. Rechnen und Messen fanden wir schon in der Volksschule; diese Uebungen gehören zur allgemeinen Verständigung; das Gymnasium aber soll auch die Grundsätze verstehen lehren, auf welchen sie beruhn. Die Mathematik bietet das leichteste Beispiel des speculativen Verfahrens, weil sie nur die Kenntniß der allgemeinen Formen der Erscheinung voraussetzt; daher ist sie jedermann in früher Jugend in ihrem systematischen Zusammenhange verständlich. Hierdurch werden auch die Mittel gewonnen die Jugend zu orientiren über Raum und Zeit, in welchen wir leben, nach der gegenwärtigen Lage der Dinge, durch Kenntnisse der Geographie, Astronomie und Geschichte. Schon die Volksschule hat uns darauf hingewiesen, daß dies zur allgemeinen Verständigung gehört; das Gymnasium wird in der Erweiterung der Verständigung diese Kenntnisse vervollständigen müssen und auch der Religionsunterricht wird davon Frucht ziehen, aber in systematischem Zusammenhange wird doch alles dies vom Gymnasialunterricht nicht zum Verständniß gebracht werden können. Dazu ist das Alter seiner Schüler nicht reif. Den Zusammenhang einer Rede, eines Gedichts wird es verstehen können, aber nicht den Zusammenhang der Geschichte weil er die Erfahrung der Rede, aber nicht des praktischen Lebens hat. Am fernsten liegt ihm das systematische Verständniß der Natur, deren Sprache weit von der verständlichen Sprache des Menschen abliegt. Die Universität dagegen soll systematische Uebersichten über ganze Gebiete der Wissenschaft bieten. Damit hängt der fortlaufende Vortrag ihrer Lehrer zusammen, welcher dem Gymnasium fremd ist, weil es auf Uebung ausgeht. Es kommt nun darauf an der Gelehrtenschule einen Abschluß in ihren Gesammtergebnissen zu geben, welcher zum Eintritt in das praktische,

in die Gemeinschaft des sittlichen Lebens befähigt. Dieser beruht auf der Wahl des Berufs und deswegen legt die Universität die Fachwissenschaften der Gelehrsamkeit vor zur Auswahl, muß aber auch die Philosophie als allgemeine Wissenschaft pflegen um die Wahl zu begründen und den systematischen Zusammenhang alles Wissens zu pflegen. Erst auf dieser Stufe des Unterrichts tritt nun die ganze Wissenschaft in ihre Rechte ein und fordert die Freiheit ihrer Untersuchung. Doch ist sie an die Gesetze des Unterrichts gebunden. Auch der Universitätsunterricht schließt die wissenschaftliche Forschung nicht ab; er soll nur einführen in sie, ihre bisherigen Ergebnisse systematisch vorlegen, zur Kritik und weitern Ausbildung des Systems auffordern und Anleitung geben. Diese Schranken ihrer Aufgabe soll die Universität innehalten. Sie sind die Bedingungen ihres Friedens mit den bestehenden Sitten und Gesetzen.

270. Als Gesellschaftsordnung des Volkes muß der Stat eine Form annehmen, nach welcher das Ganze des politischen Lebens gesetzmäßig sich richten soll. Sie spricht in den Meinungen des Volkes sich aus und die Gesetze der Obrigkeit suchen ihr einen festen Ausdruck zu geben. Wo die Schrift herscht, wird man auch darauf bedacht sein müssen sie in ihr zu fixiren. Der Versuch kann nicht ausbleiben sie als ein Ganzes zu denken, wenn sie auch in einer Vielheit von Gesetzen niedergelegt sein sollte; als ein solches nennen wir sie das Verfassungsgesetz des Stats- oder das Grundgesetz. Die ideale Aufgabe desselben würde sein den Charakter des Stats auszudrücken. Irrig aber und verwirrend für das politische Leben würde es sein, wollte man in ihm etwas Unverletzliches, für alle Zukunft Bindendes sehn. Jeder Versuch die Verfassung des Stats gesetzlich zu fixiren kann nur eine Uebereinkunft der bestehenden Meinungen ausdrücken wollen; weder die Meinungen stehen fest, noch ihr Ausdruck ist sicher. Als ein Erzeugniß der Geschichte ist jede Statsform wandelbar (261). Der Charakter des Volkes ist in Entwicklung und mit ihm ändert sich die Form seines Stats. Aus den verschiedenen Charakteren der Völker fließen auch verschiedene Statsformen. Daran haben sich auch die Versuche anschließen müssen für die Arten der Statsformen eine Eintheilung zu finden. Wie man in der

Naturgeschichte die Arten zu unterscheiden gesucht hat, so mußte man auch in der Geschichte der Vernunft zu ähnlichen Unterscheidungen geführt werden. Nur noch schwieriger war in dieser die Classification; denn in jener hatte man es mit feststehenden, in dieser nur mit wandelbaren Formen zu thun. An das Wesen des Gegenstandes uns haltend dürfen wir in dieser nur solche Formen berücksichtigen, welche im Wandel der Geschichte sich gezeigt haben. In diesem Sinne haben wir schon das statbildende Volk und den volkbildenden Stat unterschieden. Mehr als alle andere Formen, welche man sonst unterscheiden kann, zeigen sich verschieden der antike und der moderne Stat. Diese Classification muß als die allgemeinste allen andern zu Grunde gelegt werden. Aber sie zeigt auch die ganze Schwierigkeit der Aufgabe. Das eine Glied, der moderne Stat, ist noch nicht fertig; keine seiner Arten läßt sich übersehn; das andere, der antike Stat, hat alle seine Formen entfaltet, aber nur im Lichte unserer unfertigen politischen Bildung können wir sie betrachten. Das letztere hat nicht verhindern können, daß die alte Politik mit ihrer Eintheilung der Statsformen wegen ihrer Uebersichtlichkeit noch immer unser politisches Urtheil geleitet hat. Die Alten unterschieden Demokratie, Aristokratie, Monarchie, ursprünglich nur nach der Zahl der herschenden Personen. Leicht ersichtlich war es aber, daß die Zahl keinen sichern Eintheilungsgrund abgeben konnte; man mußte für den Charakter der Herrschaft nach qualitativen Unterschieden der Herschenden suchen. Zunächst ergiebt sich nun ein charakteristischer Unterschied zwischen der Menge des Volkes und den Wenigen im State. Die große Masse der Bürger lebt mehr im täglichen Tausch der Güter als im festen Besitz, in den beständigen Schwankungen eines kleinen Hauswesens; jeder Einzelne aus ihr kann für das öffentliche Beste nur wenig leisten, durch ihre große Zahl aber giebt sie dem State Stärke und darf daher auf politische Macht Anspruch machen; ihrer Lage und Lebensart nach muß sie der Bewegung geneigt sein; das ist der Charakter der demokratischen Macht. Dagegen nur Wenige im Stat genießen in einem großen Hauswesen, welches vornehmlich in unbeweglichen Gütern fest dem

Vaterlande einverleibt ist, die Größe des Reichthums, welche auch für die Nachkommen der Familie ausreichend sorgt, so daß sie eine alte Familie zu gründen bedacht sein können (255 Anm.). Nur solche sind ihrer Stellung gemäß mehr auf Erhaltung des Bestehenden als auf Veränderungen im State bedacht; durch ihren Besitz an das Vaterland fester angeschlossen als jede andere Classe der Bürger, durch ihren Reichthum in den Stand gesetzt für das gemeine Beste das Meiste zu opfern, haben sie das Vorurtheil der sichersten Vaterlandsliebe für sich; die Macht, welche ihnen ihr Reichthum giebt, hat man daher die aristokratische Macht genannt; ihrem Charakter nach ist sie conservativ. Weniger leicht hat man sich über den Charakter der monarchischen Macht verständigen können. Er leuchtet ein, wenn man überlegt, daß weder Demokratie noch Aristokratie ausschließlich zum Gedeihen des politischen Lebens führen können. Die erstere würde zu einer Bewegung ohne Ruhe antreiben, die andere zu einem Beharren ohne Fortschritt. Das politische Leben fordert Beharren und Bewegung, aber nicht aufreibenden Streit zwischen den Parteien, welche das eine und das andere wollen, sondern ausgleichende Versöhnung zwischen beiden und muß daher auch eine vermittelnde Macht zwischen Demokratie und Aristokratie schaffen. Sie wird in derselben Macht sich finden müssen, welche auch das Ganze des Stats zur letzten Entscheidung zusammenfaßt, denn aus dem Beharren bei den ererbten Gemeingütern und aus dem Fortschreiten in ihrer Entwicklung setzt sich die Einheit des politischen Lebens zusammen. Man hat daher auch dieser politischen Macht den Namen der monarchischen gegeben. Diese Unterschiede treffen die Mächte, welche in der sittlichen Gesellschaft überhaupt sich regen (251 Anm.); man wird daher auch nicht daran zweifeln können, daß sie für die Verfassung der Staten von wichtiger Bedeutung sind; zum gesunden politischen Leben gehören Demokratie, Aristokratie und Monarchie in gleicher Weise; aber um so mehr Bedenken wird es haben, ob sie zur Eintheilung der Statsformen brauchbar sind; denn für jede gesunde Statsform wird auch eine jede an ihrer rechten Stelle erfordert. Nur Ausartungen des Stats würde man zu den

gesunden Statsformen zählen, wenn man unter sie die absolute Demokratie, Aristokratie oder Monarchie aufnehmen wollte. Jede wahre Statsform kann nur in einem gerechten Verhältnisse dieser drei politischen Mächte bestehn, in einer gemischten Verfassung, wie man sich ausgedrückt hat. Mit andern Worten, Demokratie, Aristokratie und Monarchie bezeichnen nicht besondere Statsformen, sondern sittliche Principien, welche im Stat als Mächte auftreten und für die Bildung jeder Statsform gefordert werden müssen. Für die Gestaltung des Stats ist die Weise, wie sie sich in ihm mischen und ihre Stellung zu einander nehmen, von großer Wichtigkeit und es hat daher auch einen bedeutenden Werth für die Untersuchung über die Statsformen, daß man ihren charakteristischen Unterschied und ihren verschiedenen Sitz in den Bestandtheilen des Stats erforscht hat; aber man hat sich getäuscht, wenn man einen Eintheilungsgrund für die Statsformen aus der Unterscheidung dieser Principien des Stats ziehen wollte, Nur Krankheiten des Stats zeigen sich uns, wenn eins dieser Principien zur Uebermacht kommt; sie können nur vorübergehende Stufen in der Entwicklung, aber nicht den Charakter eines Stats bezeichnen. Wir müssen darauf zurückkommen, daß die verschiedenen Statsformen Erzeugnisse der Geschichte sind und die Untersuchung über sie der Geschichte angehört. Wie die Philosophie auf die Erforschung der Arten der organischen Natur, so kann sie auf die Erforschung der Arten des Stats nicht eingehn, sondern nur methodische Gesichtspunkte für sie aufstellen.

1. Daß Ausartungen des Stats, wie Anarchie, Ochlokratie, Oligargie, Tyrannei, nicht für Statsformen angesehn werden dürfen, ist schon vom Alterthume anerkannt worden. Dasselbe gilt auch von Krankheiten des Stats in der Uebermacht eines der Principien, aus welchen die Statsmacht sich zusammensetzt; sie können doch nur als Uebergänge im Statsleben angesehn werden. Wenn man die Form eines Stats nach solchen Ausartungen oder Krankheitszuständen bestimmen wollte, würde man nur zu einer Pathologie des Stats kommen. Die pathologischen Zustände der Staten sind auch oft genug in Verfassungsgesetzen ausgesprochen worden und man ersieht hieraus, wie irrig die Meinung ist, daß

die Frage über die Form des Stats nur das bestehende Statsrecht, nicht die Bewegungen in der Verfassung betreffe. Eine gesetzliche ausgesprochene Verfassung, in Schrift niedergelegt, muß der Stat in seiner fortschreitenden Entwicklung suchen. Der Spott über papierne Verfassungen ist thörigt. Nur ob es besser sei die Verfassung eines Culturstates in allmälig anwachsenden Gesetzen sich entwickeln zu lassen oder sie in der Sammlung eines Grundgesetzes, in einer Codification, schriftlich auszudrücken, darüber kann Frage sein; in beiden Fällen aber wird man versichert sein können, daß in dem so fixirten Statsrecht nicht die ganze Form, der lebendige Charakter des Stats, vollständig ausgedrückt ist. Unter der entgegengesetzten Annahme würden wir freilich zugestehn müssen, daß es rein monarchische, rein aristokratische und rein demokratische Staten geben könnte. Aber die Geschichte sollte auch wohl gezeigt haben, wie wenig die Verfassungsgesetze, welche man Constitutionen zu nennen pflegt, die wahre Constitution des Stats ausdrücken. Sonst würde nicht so oft über Verfassungsverletzungen geklagt werden. Das Statsrecht soll darauf ausgehn den Principien des Stats ihre rechte Stellung anzuweisen. In der Regel geschieht dies nicht in genügender Weise; dann hören dieselben nicht auf zu wirken; aber im Verborgenen müssen sie sich ihren Wirkungskreis suchen oder in anarchischer Weise brechen sie hervor und zeigen sich in verkehrter Stellung. Am geschriebenen Gesetz festzuhalten ist aristokratisch, conservativ; das thut die Rechtspflege; die Verwaltung dagegen ist dem beweglichen Element, dem demokratischen zugewendet. Die Parteien aber wechseln in der Praxis die Rollen; die Demokratie entzweit sich mit der Verwaltung, wenn sie in den Händen der Gegner ist, die Aristokratie mit der Rechspflege, wenn sie die Gleichheit aller Stände vor dem Gesetz aufrecht erhalten will; wenn der Adel in der Macht ist, widerstrebt er den Schranken, welche ihm die Gesetze auflegen und wird revolutionär; wenn dagegen die Demokratie zur Macht aufstrebt, doch ihren Kräften noch mistraut, zeigt sie sich als Freundin der geschriebenen Verfassung, welche sie doch nur zur Grundlage beabsichtigter Neuerungen zu machen denkt. Dies sind Beispiele, welche zeigen können, wie wenig das bestehende Statsrecht die ganze, wirksame Form des Stats ausdrückt. Die gesetzliche Verfassung ist nur als eine Uebereinkunft anzusehn, in welcher Demokratie und Aristokratie unter Vermittelung der Monarchie eine Grundlage für die weitere Entwicklung des Stats suchen. Im Wesen des Stats liegt es, daß alle drei ihre Rechte haben an seiner Entwicklung, wenn sie auch nicht gesetzlich ausgesprochen sein sollten; um so ausgebildeter aber ist das Verfassungsrecht, je bestimmter sie in ihm ausgesprochen sind. Im weniger günstigen Falle vertritt die öffentliche Mei-

nung die Stelle des Gesetzes; sie drückt oft viel deutlicher den Geist der Verfassung aus als der Buchstabe des Gesetzes. Nachdem die Eintheilung der Statsformen, welche die Politik der Alten aufgestellt hatte, als unzureichend erkannt worden war, sind sehr verschiedene Versuche gemacht worden etwas Besseres an ihre Stelle zu setzen. Sie wollen der Kritik nicht Stich halten. In den Händen der Praktiker hat die Politik in Parteikämpfen sich ausgebildet und man hat da verschiedene Arten des Stats erfunden zur Befeindung der Gegner, welche nur Zerrüttungen und Auflösungen des Stats bezeichnen konnten. Der Polizeistat, von welchem man geredet hat, kann doch nur eine einseitige Statsverwaltung bezeichnen, welche eine Seite des politischen Lebens auf Kosten der andern begünstigt. Der Rechtstat, welchen man ihm entgegengesetzt hat, würde doch nur die entgegengesetzte Einseitigkeit sein. Büreaukratie, Fiscalstat, Militärstat u. s. w. fallen unter dieselbe Classe misliebiger Bezeichnungsweisen. Ein anderer Fehler wird gemacht wenn man Statsformen durch das Vorwiegende in der Materie ihrer Bevölkerung charakterisirt. So hat man von Agricultur-, von Mercantil-, von Krieger-, von Priesterstaten geredet. Die Materie hat Einfluß auf die Form; wenn man aber von Verschiedenheiten der Form handelt, darf man die Aufgabe nicht für gelöst halten durch die Angabe der Materien, aus welchen sie hervorgehn. Mit dem Priesterstate müssen wir auch die Theokratie aus dem Verzeichnisse der Statsformen streichen. Sie würde nur einen Stat bezeichnen können, dessen Form aus theokratischen Meinungen hervorgegangen wäre; über die Form des States selbst würde der Name nichts aussagen. Wir bleiben also bei der geschichtlichen Unterscheidung des antiken und des modernen Stats stehen, bestimmen aber auch ihren verschiedenen Charakter durch ihr verschiedenes Verhältniß zum Volke; denn nicht allein der Zeit nach sollen sie unterschieden werden. Das Recht des mittelalterlichen Stats eine besondere Classe abzugeben können wir nicht anerkennen; von dem modernen, d. h. von dem volksbildenden State unterscheidet er sich nicht charakteristisch, weil er nur Anfänge des modernen Stats abgegeben hat; weder Feudalismus noch Hierarchie geben seine Form, sondern nur Elemente seiner Form an.

2. Demokratie, Aristokratie und Monarchie betrachten wir als Principien oder Beweggründe, aus welchen die Entwicklungen der Statsformen hervorgehn, welche aber auch durch besondere Bestandtheile des Stats vertreten werden. Als den Trägern solcher Principien wächst diesen Bestandtheilen ein Recht zu Antheil an der Bildung der Statsform zu nehmen. Sie haben aber auch dieses Recht sich gegenseitig bestritten. Dem Rechte der Demokratie hat man entgegen gesetzt, daß die Menge des Volkes, beweglich

in ihrem Willen, nur schwach mit dem Vaterlande verbunden, in beschränkten Verhältnissen, in engem Hauswesen lebend, bei der Sorge für das tägliche Bedürfniß nur von kurzem Blick, nicht den starken Muth und die weise Einsicht gewinnen könnte, welche den großen Zwecken des politischen Lebens gewachsen wären. Diese Anfechtung ihres Rechts geht von der Aristokratie aus, welche sich rühmt mit dem Erbtheil des edlen Bluts und des Reichthums auch den tapfern Muth und die statskluge Intelligenz in sich fortzuvererben. Sie vergißt dabei, daß nur in der Menge des Volkes die ganze Fülle des Statslebens nach allen Seiten zu sich eröffnet mit allen Einzelheiten seiner Bedürfnisse, mit der ganzen Regsamkeit des Verkehrs, mit den kräftigsten Antrieben zu den muthigsten weitaussehenden Unternehmungen, welche auch den weitesten Ueberblick über die Verhältnisse der sittlichen Gesellschaft fordern und gewähren. Erst die Menge des Volkes bringt die Vertheilung der Arbeiten zu voller Entfaltung, schafft in ihr den Gewerbsfleiß, den Welthandel, in welchem Künste und Wissenschaften gedeihen; die praktische Einsicht in diese beweglichen Verhältnisse des Volkslebens, welche seine Gemeingüter schaffen hilft, macht auch fähig an den politischen Geschäften des Culturstats Theil zu nehmen und der Stat soll diese Fähigkeit nicht unbenutzt lassen. Versagt man dies, so wird die allgemeine öffentliche Meinung, welche im Verkehr der Menge sich ausbildet, doch nicht ohne Einfluß auf die Leitung des Stats bleiben, weil sie aber kein berechtigtes Organ findet, werden unberechtigte Vertreter derselben fragmentarisch, unregelmäßig und störend in die politischen Geschäfte sich einmischen. Die öffentliche Meinung, welche der Demokratie zugehört, erhebt sich nun auch gegen die Vorrechte der Aristokratie. Der erbliche Adel ist ein Anstoß dem Theile des Volkes, welcher auf Erwerb ausgeht und in dem persönlich erworbenen Verdienst das sieht, was allein gerechten Anspruch auf politischen Einfluß geben kann. Dies steht jedoch in einem starken Widerspruch mit den Aussagen der Geschichte. In allen ausgewachsenen Staten finden wir erblichen Adel, wenn auch seine politischen Vorrechte nicht immer gesetzlich ausgesprochen sind. Einfluß und Verdienst der Väter erbt auch in der Meinung der Völker auf die Söhne fort. Die Gleichheit vor dem Civil- und Criminalrecht, welche die Gerechtigkeit des Stats fordert, kann mit der Ungleichheit politischer Rechte bestehn. Man hat über die erblichen Gesetzgeber gespottet; derselbe Spott könnte auch die erblichen Fabrikherrn und jede erbliche Verwaltung eines Familieneigenthums treffen. Das Erbrecht kann wie im Statsrecht, so im Privatrecht von der reinen Vernunft angegriffen werden; aber die Natur nimmt es in Schutz; ihre Gaben vererbt sie von den Eltern auf die Kinder. Daran

schließen sich auch die Erwerbungen der Vernunft an und der Stat beschützt nicht minder als die Natur die Vererbung der Familiengüter. Er kann nicht anders, weil er die Gesellschaftsordnung des Volkes sein soll und die Einheit des Volkes auf vererbten Gemeingütern beruht (259). Das Princip der Vererbung ist die Grundlage des Volkes und seines politischen Lebens. Darauf stützt sich die Aristokratie; die von den Vorfahren ererbten Güter will sie bewahrt wissen, das Vaterland, die Gesetze, die Familiengüter. Wenn es nun Familien giebt im State, welche durch ihr Eigenthum einen vorherschenden Einfluß auf das Ganze ausüben, so wird ihnen auch ein erbliches Vorrecht im politischen Leben nicht entzogen werden dürfen; sie werden alte Familien bilden, welche in eigenem, auf Eigenthum beruhenden Rechte eine vorwiegende Stimme in öffentlichen Angelegenheiten führen. Dies sind die Ansprüche des Adels auf Vorrechte im Gemeinwesen; sie gründen sich auf altem, vererbtem Reichthum der Familien. Dies eigene Recht kann daher auch mit dem Familienreichthum verloren gehn. Auch das politische Recht der Monarchie ist bestritten worden. Von der Demokratie, wenn man alle politische Macht nur dem erworbenen Verdienste, von der Aristokratie, wenn man sie nur dem eigenen Recht ererbter Güter zuwenden wollte. Das erstere würde der politischen Macht die Festigkeit, das andere die Beweglichkeit rauben. In jedem Augenblick ändert sich die Schätzung des politischen Verdienstes, neue Verdienste werden gewonnen, alte gehen verloren; die Demokratie dringt daher auf kurze Aemter; wenn sie allein herschte, würden sie nur momentan sein; das ererbte Recht dagegen steht unbeweglich fest; die Aristokratie dringt auf erbliche Würden, welche nicht aussterben; Emporkömmlinge will sie nicht aufkommen lassen; wenn sie allein herschte, würde erworbenes Verdienst auf politische Macht keinen Anspruch geben und die Bewegung im Wechsel der Aemter und in der politischen Wirksamkeit verloren gehn. Die monarchische Macht im State hat ihr Recht, weil Festigkeit und Beweglichkeit im politischen Leben nicht entbehrt werden können; ihre Verbindung giebt ihm erst seine Einheit. Sie ist unentbehrlich, weil kein Gemeinwesen ohne Concentration bleiben kann. In den Verfassungsgesetzen hat man die Spitze des Stats zuweilen getheilt; aber ihre Natur leidet keine Theilung; in der wirksamen Statsverwaltung sind die Dyarchien, Triarchien u. s. w. immer wieder in Monarchien zusammengelaufen und die theoretische Politik hat daher auch auf jene in der Eintheilung der Statsformen gar keine Rücksicht genommen. Ein Wille muß zuletzt in der Feststellung dessen, was als der Gesammtwille des Stats zur Handlung kommen soll, die Entscheidung geben. Die Monarchie hat daher auch nie im Stats-

wesen gefehlt, wenn sie auch nicht gesetzlich ausgesprochen war. Die Spitze der monarchischen Macht kann hergestellt werden durch persönliche Ueberlegenheit, durch Wahl oder durch Erbschaft, sie kann kürzere Zeit oder lebenslänglich feststehn; diese Verschiedenheiten des Statsrechts fechten ihr Wesen nicht an; persönliche Ueberlegenheit und Wahl, so wie Kürze der Zeit weisen nur auf Vorherschaft des demokratischen, Erblichkeit und Länge der Zeit auf Vorherrschaft des aristokratischen Princips hin. Da wir das Zusammenwirken beider Principien für das Gedeihen des Stats fordern und es als wünschenswerth ansehen müssen, daß ihre Rechte auch in der gesetzlichen Verfassung ausgesprochen werden, haben wir es als ein Zeichen politischer Reife zu betrachten, wenn in der Constituirung der monarchischen Gewalt Wahl und Erbe mit einander verbunden sind. Sie wird zwar als Einheit betrachtet, weil sie in eine entscheidende Spitze ausläuft, ist aber doch eine zusammengesetzte Sache. Der höchsten monarchischen Macht eine absolute Gewalt beizulegen würde gegen das Wesen des Stats laufen. Der Monarch ist abhängig von seinen Räthen und Beamten, welche er zur Ausführung seines Willens gebraucht, wie jeder Mensch von seinen Mitteln. Das Beamtenwesen, welches zur monarchischen Verwaltung des Stats unentbehrlich ist, kommt nicht ohne Wahl zu Stande und muß in Berücksichtigung erworbener Verdienste sich bilden; es nimmt daher einen demokratischen Charakter in sich auf. Die Beamten gehören ursprünglich der Demokratie an. Beamtenadel ist nicht aristokratisch, denn er hat seine Sellung nicht aus eigenem Rechte. Die Aristokratie, welche nach Beamtenstellen trachtet, giebt dadurch ihren Charakter auf. Die Wahl zur Theilnahme an der monarchischen Macht kann nur von der Spitze der Monarchie oder von der Menge des Volkes ausgehn. Würde aber auch die Spitze der Monarchie durch Wahl eingesetzt von der Menge des Volkes, so würde die Monarchie ganz demokratisch werden; zur Vertretung des aristokratischen Princips in der Verfassung ist daher das erbliche Königthum eine weise Einrichtung. Wir übergehen andere Gründe, welche für sie angeführt werden können, weil dieser eine uns zu genügen scheint um ihre weite Verbreitung in der politischen Geschichte zu erklären. Von der andern Seite empfiehlt sich auch die Wahl von der Menge des Volkes aus um die Theilnahme des demokratischen Princips an der Verwaltung des Stats zu sichern. Dies ist der Grund der Repräsentativverfassungen geworden, welche nach sehr verschiedenen Grundsätzen Volksvertreter der Monarchie zur Seite gestellt haben um an der Statsgewalt Theil zu nehmen. Die Monarchie wird erst dadurch recht fähig zwischen der Aristokratie und der Demokratie zu vermitteln, daß sie etwas von beiden in sich selbst aufnimmt.

271. Weil die Ethik überhaupt von einem Ideale des sittlichen Lebens erfüllt ist, hat man auch nach einem Ideale der Statsverfassung suchen müssen. Falsch aber würde es sein ein solches aus der Geschichte entnehmen zu wollen. Die Nachahmung fremder Verfassungen, möge das Muster von alten oder noch gegenwärtig blühenden Staten entnommen werden, ist in der politischen wie in jeder andern Kunst verderblich. Vor ihr muß warnen, daß mit dem Verfassungsgesetze nicht der Geist der Verfassung übertragen werden kann. Der Nachahmungstrieb liegt in der Natur des Menschen; daher hat er auch in der Politik in alter und neuer Zeit sich gezeigt; vor seinen Ausartungen aber haben wir uns zu hüten. Mit Recht ist ihnen die Lehre entgegengesetzt worden, daß die Verfassung des Stats nach den Umständen sich richten müsse, hauptsächlich nach der Natur des Landes, den Bestandtheilen der Bevölkerung und ihren Verhältnissen nach außen; dazu ist vorzugsweise der Grad der Cultur zu rechnen, in welcher der Stat seine Stelle suchen muß. Man hat nun gesagt, die Verfassung würde die beste sein, welche dem Charakter der Bevölkerung und den Verhältnissen des Stats am besten entspräche, und die Wahrheit, welche hierin liegt, läßt sich nicht verkennen; aber die Frage nach dem Ideale des Stats wird dadurch nicht erledigt; denn an diese Entscheidung schließt sich nur die neue Frage an, wie der Charakter der Bevölkerung nach ihrer politischen Bildung und die Lage des Stats nach sittlichen Maßstabe zu schätzen sei. Hierin aber liegt die wahre Bedeutung der Frage nach dem Ideale des Stats. Wie alle sittliche Ideale soll auch dieses Ideal uns nur dazu dienen einen Maßstab zu gewinnen für die Beurtheilung der Bildungsgrade, welche uns in der Wirklichkeit vorliegen; das sittliche Ideal sollen wir nicht mit dem verwechseln, was wir im praktischen Leben gegenwärtig oder in nächster Zukunft zur Ausführung bringen sollen, aber unser Urtheil soll es leiten über Gutes und Böses, über das, was dem Willen der Vernunft entspricht und was uns dagegen nur die Nothwendigkeit der Natur auferlegt. Eines solchen Maßstabes für die Beurtheilung bedarf auch die Geschichte für das politische Leben, wenn sie nicht ohne Lob und

ohne Tadel über Personen und über die Rollen der Völker in der politischen Entwicklung hinweggehen kann. Aus der Geschichte kann man aber nur Beispiele zur Veranschaulichung dieses Maßstabes ziehen; nur die Philosophie kann ihn liefern, indem sie über den Zweck des Stats belehrt. Einen solchen Zweck hat der Stat, wie jede sittliche Gesellschaft; aus minder vollkommnen will er sich zu vollkommnern Formen entwickeln; ein Höchstes hierin soll er sich dabei zum Muster dienen lassen; die Geschichte kann es noch nicht zeigen, aber sie kann darauf hinweisen, daß es allmälig angestrebt wird. In den frühern Formen des Stats können wir nicht das Bessere erwarten. Wir haben schon das statbildende Volk als die frühere, den volkbildenden Stat als die spätere Form kennen gelernt; daher müssen wir von vornherein es als irrig ansehn, wenn man jenem dem Vorzug vor diesem gegeben hat. Im volkbildenden State haben wir eine Annäherung an das Ideal des Stats zu suchen. Wir sehen in ihm eine Gesellschaftsform sich bilden, welche doch nur als ein besonderes Glied der allgemeinen menschlichen Cultur sich darstellt in dem Bewußtsein, daß sie ein Volk ausbilden soll, welches in Gemeinschaft mit andern Völkern dazu bestimmt ist Träger der Cultur zu sein. Hierin liegt, daß seine Bestimmung beschränkt ist. Auch in seiner höchsten Entwicklung wird der Stat nicht darauf Anspruch machen dürfen die Gesellschaftsordnung der ganzen Menschheit zu beherrschen und alle Zweige der sittlichen Cultur zu leiten. Daran hindert ihn schon, daß er vorzugsweise den Gütern der anbildenden Thätigkeit sich zuwendet und auf Machtentwicklung ausgeht (262), und wir haben daher auch schon die Freiheit der allgemein menschlichen Cultur gegen ihn in Schutz nehmen müssen. Nur ein Glied der Menschheit soll er zur gesellschaftlichen Ordnung bringen. Sie soll der Natur dieses Gliedes entsprechen; deswegen fordern wir einen Stat, welcher zum Charakter und den Verhältnissen seiner Bevölkerung paßt. Ihren politischen Charakter auszubilden, sie zu einem Volke zu machen, das ist die Aufgabe, welche jeder volkbildende Stat sich stellen soll. Dazu muß aber ein solches Glied der Menschheit in sich selbst eine Zahl von Gliedern ausbilden und zur Einheit einer

patriotischen Gemeinschaft verbinden. Für den volkbildenden Stat liegt eine große Mannigfaltigkeit solcher kleinern Glieder bereit, wie sie aus den Trümmern des alten Stats hervorgegangen und durch neue frische Elemente für das politische Leben vermehrt worden sind. In ihnen mischen sich aristokratische Elemente zur Bewahrung der alten politischen Bildung mit demokratischen, welche das Neue schaffen wollen; aber nur vorgebildet sind diese Theile der Bevölkerung für den Gliederbau des Stats; die monarchische Macht soll sie zu lebendigen Gliedern des Stats heranzuziehen streben. Es ist ein Proceß der Gliederbildung, was der volkbildende Stat zu leisten hat. Von den Stoffen, welche für ihn bereit liegen, soll nichts todt liegen bleiben, alles soll zum politischen Leben erweckt werden. Dieser Proceß muß von oben, von der Obrigkeit, geleitet werden, aber von unten aus, von der vorwiegenden Menge der Unterthanen, muß sie sich bestimmen lassen in den Maßnahmen, welche sie hierzu zu treffen hat. Um den einzelnen Gliedern ihr politisches Leben einzuhauchen wird es nöthig sein, daß sie in ihrem Innern wiederum sich gliedern und das Ideal des volkbildenden States muß daher darauf hinauslaufen, daß alle Bestandtheile seiner Bevölkerung von unten bis oben eine politische Gliederung annehmen, welche zugleich die Eigenthümlichkeit der Glieder entwickelt und sie den allgemeinen Zwecken des Stats anpaßt. Dies Ideal würde erreicht sein, wenn die kleinern Gemeinschaften des Stats, aus demokratischen und aristokratischen Elementen zusammengesetzt, die Principien der Wahl und des Erbes in sich aufnehmend, diese ihre Bestandtheile in einer monarchischen obrigkeitlichen Einheit zu verschmelzen und so eine politische Verfassung sich selbst zu geben gelernt hätten, wenn alsdann diese kleinern Gemeinschaften wieder in demselben Sinn als Glieder an größere Glieder des Stats in politischer Wirksamkeit zur Anordnung ihres Gemeinwesens sich anschlössen und so weiter fort der Einfluß der besondern Glieder auf die Gestaltung des Stats bis in seine höchste Spitze sich erstreckte. Hierdurch würde erreicht werden, daß die politische Bildung der Einzelnen in den kleinsten Kreisen sich vorbereitete, in den größern sich fortsetzte und zuletzt dem ganzen Gemeinwesen zu Gute käme; die

politischen Talente würden geübt und geprüft werden in den kleinern Kreisen um von ihnen aus Einfluß in den größern zu gewinnen; niemand würde ausgeschlossen sein vom politischen Leben des Ganzen, sondern jeder seine bestimmte Stelle finden, von wo aus er seine Stimme geltend machen könnte; seine Stimme würde aber auch nur zählen von dieser Stelle aus, nicht als die Stimme eines Menschen oder eines Statsbürgers, sondern eines Gliedes einer bestimmten politischen Gemeinschaft. Dies ist das Ideal einer vollkommenen Gliederung des Statswesens. Für die praktische Politik, welche dieses Ideal in weiter Ferne sieht, ergiebt sich daraus nur die Vorschrift, daß sie immer zugleich von oben und von unten aus die größern und die kleinern Kreise in Uebereinstimmung mit einander zu gegliederter Ordnung ausbilden solle.

Die Idealisirung des Stats hat zu ethischen Misbildungen geführt, wenn man, wie Plato, in ihr ein Vorbild des ganzen sittlichen Lebens aufstellen wollte. Nur als Glied des sittlichen Lebens kann der Stat betrachtet werden; er würde daher seiner Bestimmung nicht entsprechen, wenn er nicht der Centralisation aller Güter sich unterordnete. Dies ist in der neuern Politik anerkannt worden, wenn man die Politik der einzelnen Staten an die Forderungen der allgemeinen Civilisation erinnert hat. Die Stimmen, welche noch in der neuern Zeit für den politischen Egoismus sich erhoben haben, muß man darauf verweisen, daß es unpolitisch ist dem Gange der Weltgeschichte sich entziehen zu wollen und dem State die Würde zu rauben, welche ihm als dem Vertreter seines Volkes, eines Trägers der Culturgeschichte, gebührt. Wenn man der einseitig politischen Cultur nur in dem bedingten Sinne das Wort redet, daß sie gegenwärtig an der Tagesordnung sei und andere Culturzweige ihr vorläufig weichen müßten, so hat man zu entgegnen, daß die Politik selbst fordere immer zugleich das Gedeihen des kleinern Gliedes mit dem Gedeihen der größern Gemeinschaft zu suchen. Das Ideal des Stats würde also nur als ein Zerrbild auftreten können, wenn es nicht eingefügt würde in das Ideal des höchsten Guts und durch die Bedingungen, welche ihm hierdurch aufgelegt werden, seine Beschränkungen erhielte. Auf diese Beschränkungen hat die historische Betrachtung der Politik hingewiesen, hat aber doch nicht ablassen können ideale Forderungen an den Stat zu stellen, weil sie einen Maßstab für seine

Leistungen abgeben mußte. Nur rohere Versuche dieser Art konnten sich dabei an das Muster eines besondern Stats halten; sowie man zu allgemeinen Uebersichten über das Statsleben kam, mußte man in allen Staten, welche die Geschichte kennen lehrt, Beispiele zur Nachahmung und zur Warnung finden und es kam darauf an durch Vergleichung der verschiedenen Staten in ihrer Entwicklung die Regeln für die wahre Politik zu finden. Gewiß sind solche historische Belege zur Veranschaulichung politischer Lehren nicht zu verachten, sie führen aber doch nur den Weg des Eklekticismus. In dem eklektischen Verfahren der historischen Politik ist nach dem Standpunkt unserer gegenwärtigen Bildung auf das Beispiel und die politische Weisheit des Alterthums großes Gewicht gelegt worden. Dem verdanken wir noch die Eintheilung der Statsformen in Demokratie, Aristokratie und Monarchie, welche der alten Politik entnommen ist. Besonders mußte das Beispiel des Alterthums denen willkommen sein, welche der Demokratie huldigten; denn im statbildenden Volke hatte die Menge des Volkes der Natur der Sache nach eine größere und nachhaltigere Macht als im volkbildenden State. Nicht weniger mußte es denen werth sein, welche auf das politische Leben ausschließlichen Werth legten, denn im Alterthume kannte man keine höhere Sittlichkeit als die politische. Aber eben dies wirft auf die Politik des Alterthums den tiefsten Schatten; eben deswegen können wir auch ihrer Eintheilung der Statsformen nicht trauen. Die Monarchie hat sie fast nur als Despotie betrachtet, die Aristokratie mit Timokratie verwechselt, und was sie als Demokratie betrachtete, hat man in neuerer Zeit nicht mit Unrecht eine Art der Aristokratie genannt. Denn die Bedingung des alten Stats war die Sklaverei; wer nicht den großen Statsgeschäften vorherschend sein Leben widmen konnte, durfte auf den Namen eines freigesinnten Mannes keinen Anspruch machen; wer nicht durch Geburt und Erbschaft dem Volke angehörte, hatte kein politisches Recht. Der patriotische Sinn wurde durch Verleugnung der Menschlichkeit erkauft. Diese Schattenseiten des alterthümlichen Stats kann man wohl über manche seiner Vorzüge übersehn, aber man ist alsdann nur geblendet durch das helle Licht, welches die Schönheit einfacher Verhältnisse umstralt. Harmonische Einfachheit zeichnet die Künste des Alterthums aus und so auch seine politische Kunst, weil die menschliche Bildung, welche es vertrat, in sehr engen Grenzen sich bewegte und daher ihre Stoffe leicht zu bewältigen waren. Ihre Politik ging vom Gemeindewesen aus und das Volk gestaltete seinen Stat wie ein großes Gemeindewesen. In ihm hoben die Elemente des politischen Lebens in sehr deutlichen Umrissen sich gegen einander ab und das politische Leben drehte sich um den Kampf zwischen

Königthum, Aristokratie und Demokratie, welche nun als Formen des Stats angesehn wurden. Die richtige Ansicht vom Statswesen wird in dem Siege der einen und in der Niederlage der andern doch nur ein Zeichen der Krankheit des alten Stats erblicken können und daher auch hierin einen Beweis sehen, wie weit seine Zustände von dem Ideale des Stats abstehen. Der neuere Stat hat bei weitem größere und schwierigere Aufgaben erhalten, indem er als ein wahrhaft menschlicher Stat sich entwickeln, alle allgemeine menschliche Interessen als solche, nicht blos als Interessen der nationalen Bildung in sich pflegen soll. Das ist der Grund der kosmopolitischen Neigungen, welche in ihm sich gezeigt haben, ihn nicht beherschen, von ihm aber auch nicht zurückgewiesen werden können. Um diese Interessen in sich nähren zu können hat er aus viel verschiedenartigern Bestandtheilen sich zusammensetzen müssen, als der alte Stat, und daraus sind die viel verwickeltern Verhältnisse seiner Aufgaben und seiner Formen hervorgegangen. Es handelt sich hier um große Staten, welche doch nicht in der Form eines herschenden Gemeindewesens die Aussenwelt in Knechtschaft überwältigen sollen. Nur durch eine sehr in das Einzelne eingehende politische Gliederung können die einzelnen Theile dieser großen Massen ihre Autonomie bewahren; nur durch eine solche Gliederung läßt sich auch das Ganze derselben zu einer lebensvollen Gesammtwirkung vereinigen. Wenn nun diese Aufgabe des neuen Stats sehr verwickelt ist und hieraus die Kämpfe der neuen Politik uns begreiflich werden, so ist doch das Ziel einfach und leicht zu übersehen. Das Ideal des vollbildenden Stats fordert die Vereinigung von politischen Elementen, welche ihrem Ursprunge nach von verschiedener Natur sind; ihre politische Natur kann und soll nicht gebrochen werden; aber man soll sie gestalten zu einem gemeinsamen patriotischen Willen. Dies kann nur dadurch erreicht werden, daß man ihnen ihre selbständige Entwicklung läßt, aber sie an das Ganze heranzieht durch den Einfluß, welchen man ihnen auf dasselbe gestattet und in welchem sie auch ihre besondern Interessen gefördert sehen. In ihrer selbständigen Entwicklung mischen sich demokratische, aristokratische und monarchische Elemente, aber nur das letztere setzt den Streit der beiden andern in Frieden und führt zum Entschluß und zur Handlung. Hierdurch gewinnt auch erst das besondere Glied, die Körperschaft, die Gemeinde, die Landschaft und wie sonst die Glieder des Stats heißen mögen, seinen Einfluß auf das Ganze. In diesem aber gestalten sich die politischen Verhältnisse in derselben Weise wie in den einzelnen Gliedern, nur daß die Vertreter dieser in ihm die demokratische und aristokratische Vielheit abgeben, aus der die monarchische Spitze des Stats die Entschlüsse zum Besten des Ganzen ziehen und zur

Ausführung bringen soll. Der Gedanke dieser politischen Gliederung und Concentrirung ist, wie gesagt, einfach; schwierig ist nur seine Ausführung wegen der verschiedenartigen Glieder, welche mit einander verbunden werden sollen. Aus dem Ideale des Stats lassen sich Absichten ziehen und Regeln, welche man befolgen soll; aber die Mittel sind gegeben, von verschiedener Art, gestatten nur verschiedene Maßnahmen und prüfen die Geduld des Statsmannes, welcher seinen Absichten nur langsame Folge geben kann. Von dieser Art ist die Regel, daß immer von unten und von oben zugleich die Anordnung des Stats betrieben werden soll. Es ist einleuchtend, daß eine Verfassung, welche nur von oben aus gegeben wird und das Ganze ordnet, kein Leben gewinnen kann, wenn nicht die Bestrebungen von unten ihr entgegenkommen, und daß in gleicher Weise die Organisationen besonderer Kreise verkümmern müssen, welche keinen passenden Raum im Zusammenhange des Ganzen finden. Dennoch wird man sich genöthigt sehen von dieser Regel abzugehn, wenn die Umstände es verlangen, und von der einen oder der andern Seite vorläufig einseitig zu beginnen in der Hoffnung, daß die noch weniger entwickelte Seite allmälig der weiter vorgeschrittenen nachfolgen werde. Nur wird nicht unterlassen werden dürfen in solchen Fällen sobald als möglich dem bisher vernachlässigten Theile eine Verfassung zu geben. Wie in allen sittlichen Verhältnissen, so ist auch im State die chaotische Menge ein Mangel und verderblich, wenn sie zu Herrschaft kommt. Das Princip der Zahl ist nicht demokratisch, sondern ochlokratisch. Der politische Einfluß soll nicht den Vertretern vieler Stimmen, sondern den Vertretern eines Gemeinwesens zufallen. Der Demokrat würdigt sich zum Demagogen herab, wenn er durch ausgesprochene Meinungen, Doctrinen, nicht durch praktische Wirksamkeit in der Gemeinde seinen politischen Charakter bewähren will. Er soll von unten aus sich tüchtig zeigen, in den Ämtern kleinerer Kreise seinen Ruf gründen, sein Talent üben, ehe er Anspruch macht auf die Vertretung seines Standes in den allgemeinsten Angelegenheiten seines Stats. Ebenso würdigt sich der Aristokrat herab, wenn er sein politisches Ansehn nicht der Stellung seines Hauswesens und seines Standes in der Gesellschaft, sondern persönlicher Gunst der Machthaber verdanken will. Wenn er nach dem Ämtern der Monarchie strebt, giebt er den Charakter seines Standes auf. Die Monarchie endlich würde von ihrer Würde opfern, wenn sie als Vertreterin nur eines ererbten Familienbesitzes oder nur einer ungeordneten Menge sich geltend machen wollte; in dem ersten Fall würde sie zur Patrimonialherrschaft herabsinken, im andern Fall würde sie von der Tyrannei sich nicht unterscheiden.

272. Die Aufgabe des Statsmanns würde darin bestehn nach den Gesetzen der bestehenden Verfassung die Fortschritte des Statswesens in gesetzmäßiger Ordnung zu leiten und es so annäherungsweise dem Ideale des Stats entgegenzuführen. Die Anarchie im Einzelnen und im Ganzen ist seiner Wirksamkeit zuwider. Aber nur das Ideal des Stats würde eine rein gesetzmäßige Entwicklung bewirken können. Solange es nicht hergestellt ist, machen sich persönliche Neigungen, welche kein Glied des Stats, sondern nur Parteien in ihm vertreten, in der Leitung des Stats geltend, indem sie sich für die öffentliche Meinung oder für die Meinung der bessern Statsbürger ausgeben. Aus den ungeordneten Gliedern des Stats gehen Störungen im Statsleben hervor; die entgegengesetzten demokratischen und aristokratischen Parteien betreiben leidenschaftlich, nur auf Parteizwecke bedacht entweder eine voreilige Bewegung oder ein erstarrendes Festhalten am Alten; die Aufgabe der Monarchie würde sein beide zu mäßigen; wenn sie aber der Gewalt der einen oder der andern Partei sich zuneigt, wird sie selbst eine Quelle der Störungen. Wenn solche Störungen wachsen, in Verletzung der politischen Rechte der andern Partei zu gewaltsamen Mitteln schreiten und zuletzt das Ganze des Stats angreifen, bringen sie die Katastrophen hervor, welche wir in der politischen Geschichte nicht gar zu selten finden und mit besonderer Aufmerksamkeit zu betrachten pflegen, weil sie als Epoche machend die Perioden des Volkslebens begränzen. Man pflegt sie mit dem Namen der Revolutionen oder Statsumwälzungen zu bezeichnen. Nicht immer gehen sie nur aus den innern Verhältnissen des Stats hervor; seine äußern Verhältnisse und religiöse Beweggründe haben oft zu ihnen noch dringendere Veranlassung geboten als die innern Verhältnisse; hier jedoch haben wir nur ihre Gründe im Innern des Stats zu betrachten. In allen seinen drei Elementen werden wir sie finden können. Die Demokratie als das bewegliche Element scheint ihnen am meisten geneigt zu sein in ihrer ungeduldigen Hast nach Neuerungen, in welchen sie die Meinung des gegenwärtigen Augenblicks zum Gesetz für die Zukunft aufwerfen möchte ohne die gesetzlichen Formen, welche von der Vergangenheit er-

erbt sind für die Fortbildung des Stats, nach Gebühr zu achten. Die Aristokratie sollte die ererbten Formen heilig halten; aber sie verkennt auch die erworbenen, schon gesetzlich ausgesprochenen Rechte der Demokratie auf weitere Fortschritte hinzuwirken und man hat sie oft in Empörung gesehn gegen die Monarchie, gegen deren Reformen oder Gewaltsamkeiten, weil sie die aristokratischen Vorrechte zu verletzen schienen. Die Aufgabe der Monarchie diese entgegengesetzten Richtungen des politischen Lebens in Einklang zu erhalten ist die schwierigste; unter den leidenschaftlichen Bewegungen der Parteien, welche sie selbst zusammensetzen, mitten in der Bemühung sie zu schlichten, wird sie auch leicht verleitet werden selbst zu gewaltsamen Maßregeln des Umsturzes zu greifen. Aus den Störungen unter und in den Elementen des Stats gehen die leidenschaftlichen Bewegungen hervor, welche die Revolution bezeichnen; wenn Vernunft den Stat beherschte, würde nicht Anarchie eintreten. Die Perioden in der Statsgeschichte gleichen den Perioden in der Menschengeschichte und wie diese aus Hemmungen der Natur ihren Ursprung haben, so haben auch jene natürliche Ursachen, und epochemachende Revolutionen müssen aus natürlichen Beweggründen im Statsleben abgeleitet werden, welche die Vernunft noch nicht zu bewältigen gelernt hat (187 Anm. 1). Daher hat man die politischen Revolutionen auch wohl als reine Naturbegebenheiten betrachten wollen; dies sind sie ebenso wenig als andere Vorgänge des Lebens, in welchen der Wille der Vernunft mit der Natur ringt. Als Krisen können sie betrachtet werden, welche über krankhafte sittliche Verwicklungen entscheiden sollen. Es handelt sich in ihnen um Tod und Leben des Stats; durch Anarchie führen sie hindurch; ob aus der augenblicklichen Auflösung der gesetzlichen Ordnung ein neuer Stat desselben Volkes sich erheben werde, steht in Frage. Diese Gefahr der Revolution soll jeder bedenken, welcher sie kommen sieht. Die allgemeine Leitung des Stats hat in ihr aufgehört; jeder Einzelne muß sich mit sich selbst politisch berathen, welche Beschlüsse er fassen, welcher Partei er sich anschließen soll. Unthätig soll man nicht bleiben; das wäre Verletzung der Pflicht gegen das Gemeinwesen; man soll aber

auch nicht handeln im Glauben ihre Bewegungen zu einem sichern Ende führen zu können. Die Revolution verschlingt ihre Kinder; in ihr herscht weder die Vernunft des zerrütteten Gemeinwesens, noch die politische Voraussicht des Einzelnen; nur die gesunde Naturkraft des Volkes in der Gesammtheit aller seiner Parteien kann die Erschütterungen der Anarchie überstehen, den offenen oder geheimen Bürgerkrieg der Parteien zum Frieden lenken und aus der Anarchie eine festere Verfassung hervorgehen lassen. Man wird hieraus abnehmen müssen, daß allgemeinere Gesetze als die in der politischen Verfassung ausgesprochenen die Krisen der Revolution beherschen müssen, wenn sie ein heilsames Ende haben sollen. Hierauf werden wir auch hingewiesen von dem Eingreifen äußerer Verhältnisse in ihr Entstehen und in ihren Verlauf; denn diese Verhältnisse lassen sich nicht nach den Gesetzen des Stats beurtheilen. Vor den bestehenden Gesetzen ist jede Handlung im Sinne der Revolution ein Verbrechen ohne Beschränkung; im Sinne der Revolution ist aber die Frage wach, ob nicht die bestehenden Gesetze selbst im Unrecht seien. Die Entscheidung kann nur aus einem höhern sittlichen Gesichtspunkte gegeben werden, welcher aber nicht allein die allgemeinen Forderungen der Vernunft, sondern auch die Stellung des besondern Stats und seines Volkes zur Culturgeschichte zu berücksichtigen hat. Die Revolutionen weisen darauf hin, daß der Stat kein unbedingtes Recht in Anspruch zu nehmen hat. Wer sich in ihnen zu entscheiden hat, muß aus dem höhern Rechte der vertheilenden Gerechtigkeit sein sittliches Urtheil ziehen (263 Anm. 1).

Wie das Böse den innern Streit des einzelnen Menschen, so bezeichnet die Revolution den innern Streit der Statsglieder unter einander. Ein Bürgerkrieg wird in ihr geführt, in welchem List und Gewalt den Sieg einer Partei erringen soll. Nicht sie selbst, sondern nur ihr Abschluß kann gelobt werden. Der, welcher sie selbst wollen sollte, würde zu den Feinden des Stats zu zählen sein. Wenn Revolutionen als ruhmwürdige Thaten gepriesen worden sind, so beruht dies auf einer Täuschung, welche das in Folge und in Abschluß der Revolution Erreichte mit der Revolution selbst verwechselt. Die Geschichte legt das laute Zeugniß

ab, daß aus Revolutionen heilsame Änderungen des Statswesens hervorgegangen sind, in der Revolution selbst aber bleiben sie bei Beschlüssen der herschenden Partei stehen; erst im Abschluß der Revolution kommen sie zur Festigkeit, erst in ihm werden sie Beschlüsse einer anerkannten Vertretung des Gemeinwesens. Auch hierin gleicht die Revolution dem innern Streite des Bösen; auch in diesem fehlen die Regungen zum Guten nicht; unter den sich untereinander bekämpfenden Gedanken sind auch gute Gedanken vertreten und haben zeitweilig die Herrschaft, aber die Herrschaft über den ganzen Menschen haben sie noch nicht; hierzu muß erst die Umkehr zum Guten eintreten; der Entschluß zum Guten schließt den innern Streit ab und wendet den Willen des ganzen Menschen den Gedanken zu, welche bisher ihn nur in unsicheren Regungen bewegten. Wie der Mensch siegreich aus den Versuchungen zum Bösen hervorgehn kann und alsdann neue Stärke in sich fühlt, ein neues Leben in heilsamen Werken beginnt, so kann der Stat aus revolutionären, anarchischen Bewegungen zu einer neuen festen Verfassung gelangen, in welcher die früher in Leidenschaft auftauchenden Entwürfe und Beschlüsse als Früchte der vorhergehenden Kämpfe zur Geltung kommen. Aber auch der entgegengesetzte Ausgang kann eintreten. Der innere Streit kann zum Bösen ausschlagen. Die guten Gedanken, welche in der Revolution sich regten, können unterliegen; der Stat kann vom Bessern zum Schlechtern kommen, unter der Macht äußerer Verhältnisse kann er zerstückelt werden oder sich ganz auflösen. Das ist, was man gescheiterte Revolutionen genannt hat. Der Mensch soll die Versuchung zum Bösen nicht aufsuchen, obgleich sie zu neuem Leben führen kann; so soll auch der Politiker die Revolution nicht aufsuchen, wenn auch die Besserung des Stats möglicher Weise ihr Erfolg sein sollte. Seine Entwürfe können sich nur auf das Bessere richten, welches durch die Revolution hervorgebracht werden kann, aber nicht ihr sicherer Erfolg ist. Wer die Revolution will, der will unpolitische Mittel, wenigstens eine kurze gesetzlose Zeit, in welcher die Leidenschaft herscht; die politische Klugheit kann alsdann noch bei Einzelnen sein, aber sie ist des States nicht Herr; sie kann bessere Zeiten hoffen, im Stillen auf sie hinarbeiten, gegenwärtig muß sie der Leidenschaft dienen. Die Leiter von revolutionären Bewegungen mögen sich bald guten, bald bösen Rathschlägen zuwenden, aber immer sind sie nur Parteihäupter und im glücklichsten Fall werden sie einer politischen Gewalt theilhaftig nur nach dem Ausgange der Revolution. Auch im Beginn der revolutionären Bewegungen sind aber nicht immer die, welche als Leiter derselben auftreten, die wahren Urheber der Revolution. Ehe der innere Krieg ausbricht, spielt er oft lange im Verborge-

nen; das Unrecht im Privatrecht geht sehr häufig der Gewaltsamkeit im öffentlichen Recht vorher; die wahre Ursache der Revolution ist bei der Partei zu suchen, welche im öffentlichen Leben am meisten Mangel an Gemeingeist zeigt. Der Gemeingeist soll sich zeigen im Leben des Stats, in der Umbildung seiner Formen im Geiste der Verfassung; wer die Reformen versagt, welche die allmälig fortschreitende Entwicklung des Volkes erheischt, der reizt zur Revolution, ebenso wie der, welcher Reformen beginnt, für welche sich kein Verständniß im Volke findet. Wenn man zur Verhütung der Revolution unbedingten Gehorsam der Unterthanen gefordert oder ihnen nur passiven Widerstand gegen unziemliche, das Gewissen verletzende Gebote der Obrigkeit gestattet hat, so verkennt das die Pflicht des Bürgers gegen den Stat und gegen das Gemeinwesen aller Vernunft als lebendiges Glied ihnen alle seine Kräfte zu weihen. Der Unterschied zwischen Unterthan und Obrigkeit ist nie rein persönlich, er bleibt immer zum Theil functionär (260 Anm. 2). In den revolutionären Krisen des Stats tritt es am merklichsten hervor, daß jedes lebendige Glied des Stats dazu berufen sein kann die Geschäfte der Obrigkeit an sich zu ziehen. Die Führer der Parteien werden es dadurch, daß sie ein öffentliches Ansehn gewinnen und Gehorsam finden. Es ist da wie beim Beginn des Stats; weder Usurpation noch Vertrag giebt das Amt, sondern das Erwachen des politischen Bewußtseins, die Uebereinstimmung der Meinungen. Eben hierin liegen die Gefahren und die Hoffnungen der Revolutionen. Die Hoffnungen sind gerichtet auf eine Verjüngung des Volkes und des Stats; ein neues Leben will man beginnen und wenn die Krisis einen günstigen Verlauf hat, so läßt sich auch eine sittliche und politische Wiedergeburt erwarten. Aber auch die Gefahren liegen nahe genug. Das junge Leben ist schwach; die Kämpfe der Wiedergeburt haben die Kräfte aufgerieben; daher folgt der revolutionären Anspannung in der Regel politische Ermattung. Wenn das Volk bleibt, beginnt doch auch der Stat kein völlig neues Leben; die politischen Erfahrungen der frühern Periode, die politische Bildung des Volkes soll nicht verloren gehn, das Neue an das Alte anknüpfen; eine solche stetige Verbindung des Neuen mit dem Alten stellt sich immer wieder her; daher nach den Erschütterungen der Revolution wird man doch in vielen Punkten wieder auf die alten gesetzlichen Grundlagen zurückgeführt; die Erinnerungen aber sind schwächer geworden, an eine Wiederherstellung des Alten, an eine völlige Versöhnung der Parteien ist nicht zu denken; von der überwundenen Krisis werden sich noch lange die Nachwirkungen spüren lassen. Daher können Revolutionen wohl einen plötzlichen Aufschwung der Kräfte erzeugen, ihren Ueberspannungen wird aber auch Abspannung

folgen. Das Krankhafte, welches in den Revolutionen von allgemeiner Verbreitung sich nicht verkennen läßt, wird uns darauf verweisen müssen, daß sie weniger gemacht, als erduldet werden. Es ist aber kein physischer Körper, welcher sie zu überstehen hat. Das sittliche Gemeinwesen trägt in der Revolution in der Regel die Strafe für alte politische Fehler und Vergehn. Der Ungehorsam der Unterthanen, die Meinung, welche gegen das Gesetz sich empört, ist das Laster, welches die Obrigkeit gepflegt hat. Nur die Parteien klagen sich gegenseitig an, daß sie planmäßig die Revolution machten. Die Stimmen der Revolutionäre würden kein Gehör finden, wenn nicht das Uebel im Stillen sich verbreitet hätte. Erst wenn die Parteiung vorhanden ist, findet sie ihre Leiter. Das sind nicht immer die schlechtesten Bürger; aber es gehört ein kühner Arzt für die Krankheit des Stats und die Kühnheit steigert sich zur Verwegenheit, wenn der, welcher nur in der Parteiung lebt, dem Uebel sich für gewachsen hält. In der Obrigkeit allein liegt es nicht; davon wird sie nicht frei gesprochen werden können, daß sie das Uebel genährt hat; aber die Unterthanen haben es wachsen lassen; die Schuld ist gemeinsam. Wenn man nun die Heilung des kranken Stats unternehmen soll, dann reicht der gewöhnliche, gesetzliche Verlauf des politischen Lebens nicht aus. Bisher ungesetzliche Mittel müssen versucht werden. Finden sie Gehorsam, so können sie gesetzlich werden; im entgegengesetzten Fall werden sie als politische Verbrechen verdammt. Man hat daher gesagt, nur der Erfolg entscheide darüber, ob jemand ein politischer Verbrecher oder ein politischer Reformator sei. Man wird dafür geltend machen können, daß der geschichtliche Erfolg ein Gottesurtheil in sich schließe. Aber das geschichtliche Urtheil ist nicht abgeschlossen. Der äußere Erfolg kann zwar über die Lage der Dinge im Allgemeinen entscheiden, aber nicht über den Werth des Einzelnen. In Revolutionen fällt manches unschuldige Opfer, in gesetzlosen Zuständen wird manches zum Verbrechen gestempelt, was in gesetzlicher Zeit die Zustimmung des Gesetzes finden würde. Im Kriege schweigen die Gesetze und wenn sie im inneren Kriege der Revolution sprechen, hat man nur einen Ausspruch der augenblicklichen Leidenschaft von ihnen zu erwarten. Wenn aber das allgemein anerkannte politische Gesetz schweigt, soll das sittliche Gesetz in der Ueberzeugung der Einzelnen seine Stimme erheben und darin werden wir den Unterschied zwischen dem politischen Verbrecher und dem patriotischen Reformator zu suchen haben, ob jemand in seinen Handlungen von der gewissenhaften Erwägung des allgemeinen Besten oder von der Leidenschaft der Parteiung und von sebstsüchtigen Rathschlägen geleitet wird. In dem einen Falle wird er auch die Wechselfälle

des Krieges zu ertragen wissen, in dem andern über die Opfer klagen, welche sie ihm auferlegen. Wenn die politischen Gesetze zur Ohnmacht herabsinken, dann wacht ein höheres Gesetz auf um uns zu schützen. Wer in der Revolution zu Mitteln greift, welche nicht allein das bürgerliche, sondern auch das menschliche Gesetz verletzen, der wird keine Entschuldigung finden in der Noth der Zeiten, keinen Schutz und keine Rechtfertigung vor einem höhern Gesetz.

273. Dem innern Kriege stellt sich der äußere Krieg zur Seite; beide greifen auch in einander ein. Das Verhältniß der Staten zu einander ist nicht nothwendig feindlich. Ein jeder von ihnen strebt in seinen Grenzen Recht und gesetzliche Verwaltung seiner Gemeingüter herzustellen; sie verfolgen gemeinschaftliche Zwecke in verschiedenen Kreisen. In ihnen sich nicht zu stören, vielmehr gegenseitige Hülfe sich zu leisten, das würde die Regel ihres sittlichen Verkehrs sein. Aber die Verständigung über ihre Zwecke und Mittel, über die Gesetze, nach welchen sie dieselben ein jeder nach seiner besondern Art betreiben, über die Grenzen, in welchen ein jeder von ihnen die Herrschaft zu fordern hat, kann nur in einem langen friedlichen Verkehr unter ihnen erreicht werden. Ehe ein solcher erreicht ist, wird Absonderung der Staten von einander, Mistrauen gegen die Fremden und Misverständniß in ihren gegenseitigen Berührungen zur Regel gehören. Ursprünglich im statbildenden Volke erblickt man das Recht nur in der Gemeinschaft des Volkes; die Fremden werden als rechtlos und als Feinde betrachtet; ihre Sitte und ihr Recht gelten für barbarisch; nur allmälig gewinnt man das Verständniß fremder Rechte. Indessen ist man von Misverständnissen zu feindlichen Reibungen gekommen, der Nationalhaß ist erweckt, der Krieg unter Völkern und Staten ist die Regel geworden; nur Pausen des Krieges treten ein bei Ermüdung vom Kampfe und in hinterlistigen oder gewaltsam erzwungenen Verträgen. Doch auch im feindlichen Zusammenstoß, noch mehr in den Pausen des Krieges und in eigennützigen Vertragsverhältnissen wächst allmälig die Verständigung unter den Völkern über das Recht und es bildet sich nun ein Völkerrecht aus nach Analogie des nationalen Rechtes,

ein Recht der Gesandtschaften, für die Verträge, für den Frieden und selbst für den Krieg. Völker, welche sich unter einander verständigen gelernt haben über sittliche Verhältnisse, erkennen auch in dem Fremden den Menschen und gestehen ihm seine Rechte zu. Die Ausbildung des Völkerrechts kann nun in volkbildenden Staten viel weiter gehn als in statbildenden Völkern. Sie haben schon eine lange politische Geschichte vor sich, in welcher die Völker sich verständigen gelernt haben. Sie beruhen weniger auf den Unterschieden der Nationalitäten, welche noch im Werden sind, als auf dem allgemeinen Wesen des Stats, welches ihnen gemeinschaftlich ist. Auch sonst haben sie viel Gemeinschaftliches, welches ihren friedlichen Verkehr erleichtert, wenn sie aus den Trümmern desselben alten Stats hervorgegangen sind und dieselbe alte Cultur sich auf sie vererbt hat. Dazu kommt, daß in ihre Entstehung andere allgemein menschliche Culturelemente sich einmischen (261 Anm.) und dadurch ein großer Kreis gemeinsamer Interessen unter ihnen unterhalten wird und zu friedlichem Verkehr auffordert. Auf dieser Stufe der politischen Bildung zeigt sich daher das Streben den Frieden unter den Staten zur Regel, den Krieg zur Ausnahme zu machen und das Völkerrecht in dem Sinn auszubilden, daß selbst der Krieg menschlich, ohne Verletzung der allgemeinen menschlichen Rechte geführt werde. Doch nur nach Analogie mit dem nationalen Rechte bildet sich das Völkerrecht aus; dasselbe Ansehn und dieselbe Macht wie jenes kann es nicht gewinnen; denn es giebt für dasselbe weder Gesetzgeber noch Richter und die Ausführung seiner Urtheile kann nur durch Krieg oder Kriegesdrohung erzwungen werden. Daher kann das Völkerrecht den Krieg nicht beseitigen. Weil die Staten keinen Richter über sich anerkennen können, bleibt keine andere Entscheidung ihrer Rechtsstreitigkeiten übrig als durch Waffengewalt; sie soll ihnen schaffen, was ihnen nach ihrer Ueberzeugung vom Rechte gebürt. Das Völkerrecht aber bewirkt, daß man den gerechten Krieg von dem ungerechten unterscheidet und den Gedanken eines höhern Rechts faßt, nach welchem auch die Handlungen der Staten beurtheilt werden sollen. Daher hat man die Entscheidung des Krieges als ein Gottesurtheil angesehn.

Ohne Zweifel ist der Krieg eine Sache der Noth, ein Zeichen der Mängel in dem sittlichen Verkehr der Menschen; aber unter den gegenwärtigen Mängeln kann er nicht vermieden werden; denn auf ihr Recht sollen die Staten halten und im Bewußtsein ihrer gerechten Sache auch die Uebel des Krieges nicht scheuen. Die Unvermeidlichkeit des Krieges beruht auf der Unfähigkeit der Staten und Völker über ihre Rechte im sittlichen Verkehr sich zu verständigen. Ihr Verkehr darf darüber nicht aufgegeben werden; ihre Fähigkeit sich zu verständigen soll in ihm im Wachsthum erhalten werden; selbst durch den Krieg kann dies erreicht werden; aber nur als ein Mittel hierzu sollen wir ihn betrachten. Darin liegt die Regel, daß der Krieg nur geführt werden solle um zur friedlichen Verständigung zu gelangen. Er regt die Leidenschaften auf, treibt zu unmenschlichen Thaten des Hasses und der Grausamkeit; das ist, was wir verabscheuen an ihm; aber seine Leidenschaft steigert auch im Wetteifer der Völker die Kräfte zum höchsten Grade der Anstrengung; daher haben alle Völker kriegerische Tapferkeit und Ausdauer zu ihren ersten Tugenden gezählt und kein Stat ist zur vollen Entfaltung seiner innern Macht gelangt ohne den Krieg, den Beweger des Menschengeschlechts. Dies wird uns nicht bestechen dürfen die Unmenschlichkeiten, die gewaltsamen Leidenschaften des Krieges zu beschönigen. Nur was er hervorruft, nicht er selbst ist zu loben. Wie die Revolution, so haben wir ihn als ein Mittel zu betrachten, welches nur in seinem Abschlusse zum Zwecke führt.

Die Verschiedenheit der Urtheile über den gerechten Krieg kann als ein Hauptpunkt für den Unterschied unter den sittlichen Ansichten des Alterthums und der neuern Zeit angesehn werden. Selbst die Philosophen des Alterthums, welche sich zu der Lehre bekannten, daß Unrecht leiden besser sei als Unrecht thun, haben die Jagd auf Sklaven für einen gerechten Krieg gehalten. Die Feindschaft unter den Völkern schien ihnen natürlich; daß sie auf Unterjochung der schlechtern Race, der zur Freiheit unfähigen Völker ausgehen müßte, war ihnen außer Zweifel. Ihre patriotische Tugend konnte doch nicht die Feindschaft dulden, welche ihren Stat träfe. Dagegen ist in der neuern Zeit die Meinung laut gewor-

den, welche jede Art des Krieges als vernunftwidrig verdammt und den ewigen Frieden fordert. Sie hat das Ideal des sittlichen Lebens im Auge. Wenn man aber auch Mittel vorgeschlagen hat, durch welche man zum ewigen Frieden gelangen könnte und zum Ideale der Sittlichkeit, unter diese Mittel aber den Krieg nicht mit aufnahm, so hat man die Geschichte gegen sich. Um so leichter werden Völker und Staten mit einander sich vertragen können, je gründlicher sie ihre verschiedenen Urtheile über das Recht miteinander durchgekämpft haben. Der Krieg ist die politische Polemik; die wissenschaftliche Polemik hat von ihr ihren Namen; wie diese für nöthig gehalten wird zur gründlichen Ausgleichung der Meinungen, so bleibt auch jene nicht aus und man würde den Menschen als ein rein geistiges Wesen sich denken müssen, wenn man die Kämpfe in der Entwicklung seiner sittlichen Gesellschaftsordnung nur auf das geistige Gebiet beschränken wollte. Aber darauf ist allerdings zu dringen, daß der Verkehr der Völker und Staten unter einander, wenn er auch nicht mit freundlicher Verständigung beginnen kann, doch mit ihr enden solle. Daher ist die Regel, daß Krieg nur geführt werden sollte um Frieden zu schließen. Die Geschichte bestätigt sie; denn mit den Fortschritten der Cultur ist der Krieg, welcher anfangs Regel war, zur Ausnahme, der Friede zur Regel geworden. In dem volkbildenden State arbeitet alles auf eine weiter sich ausbreitende Verständigung der Völker hin, weil er auf einer alten Cultur beruht, welche ihre gemeinschaftliche Grundlage ist, welche weiter zu verbreiten und in verschiedenen Richtungen zu entwickeln sie zu ihrer Aufgabe haben; in der Durchführung derselben müssen sich gemeinsame Interessen und Gemeingüter unter ihnen ergeben; sie haben ein ererbtes Gemeingut zu pflegen, welches sich unter ihnen nur vertheilt hat. Es hat sich hierdurch unter den Völkern und Staten, welche wir als Träger der neuern Cultur zu betrachten pflegen, eine Art von Völkerverband gebildet, in welchem die Interessen so eng verbunden sind, daß die Politik das Wohl und Wehe der einzelnen Glieder beständig zu bedenken hat und gemeinsame Berathungen der Staten über ihre Maßnahmen in Krieg und Frieden zur Tagesordnung geworden sind. Dieser Völkerverband, wie er durch stehende Gesandtschaften im Frieden und durch andere Verständigungsmittel unterhalten wird und erst hierdurch eine stetige Handhabung des Völkerrechts ermöglicht hat, würde sich wohl als ein Statenbund betrachten lassen; zu einem State aber kann er nicht werden, weil ihm wie die Gemeinschaft der Sprache, so das Gemeingut des Vaterlandes fehlt und mithin die Grundlage einer einheitlichen Macht, auf welcher vorherschend das politische Leben beruht (262). Daß in ihm außer dem politischen andere Culturelemente herschend

sind, hat sich am deutlichsten an den hierarchischen Bestrebungen des Mittelalters gezeigt, welche die Christenheit wie einen Stat zusammenzuhalten und das Völkerrecht nach religiösen Principien zu verwalten dachten; das Zerfallen der Hierarchie hat aber auch darauf hingewiesen, daß die religiösen Interessen für sich keinen Stat zusammenhalten können, und indem mit der Hierarchie der Völkerverband der neuern Culturstaten nicht zugleich aufgelöst wurde, ist offenbar geworden, daß neben den religiösen noch andere nicht politische Culturelemente die neuern Völker verbunden halten. Das neuere Völkerrecht beruht nun mehr auf einer Reihe allgemein verbreiteter Meinungen über das Recht im menschlichen Verkehr und seine Vertretung durch die Macht der Staten, als auf den ausgesprochenen Verträgen derselben; denn diese geben nur Haltpunkte für die Feststellung der Meinung ab und müssen aus ihr heraus ausgelegt und nach Maßgabe der veränderten Verhältnisse angewandt werden. Die allgemeine Meinung aber entscheidet nun über die Gerechtigkeit im Kriege und im Frieden; sie wird im Frieden geschützt von den Staten, welche auch den Fremden innerhalb ihres Gebiets ihr Recht und den friedlichen Verkehr zu gewähren ebenso bereit sind, wie sie ihren Bürgern außerhalb ihres Gebiets dieselbe Gewähr leisten. Collisionen über das Recht sollen nicht sogleich durch Selbsthülfe und das Recht des Stärkern zwischen den Angehörigen verschiedener Staten und den Staten selbst entschieden werden. Gerechte Ursache zum Kriege tritt erst ein, wenn die friedlichen Verhandlungen unter den Staten nach den Gebräuchen und Maximen des Völkerrechts nicht ausreichen wollen den Parteien das zu schaffen, was sie für ihr Recht halten. Um die äußersten Mittel des Krieges zu vermeiden werden auch wohl Vermittlungen anderer unparteiischer Staten zu Hülfe genommen. Bei den gemeinschaftlichen Interessen des Völkerverbandes haben auch die fremden Staten ein Interesse an der Erhaltung des Friedens und dürfen fordern, daß ihr Urtheil über das Recht nicht unbeachtet bleibe. Aber seines eigenen Urtheils kann sich kein urtheilsfähiger Stat begeben; in Sachen, welche ihn und seine Verhältnisse nach innen und nach außen betreffen, muß er vielmehr ein besseres Urtheil sich zutrauen als den Fremden; seine Autonomie kann er nicht aufgeben; kein höherer Richter steht über ihm. Die Obrigkeit hat die Verpflichtung das Recht der Unterthanen und des gesammten Volkes zu schützen; auch durch Waffengewalt, wenn es nicht anders geschehen kann. Darauf beruht der gerechte Krieg. Man hat gemeint, nur Vertheidigungskriege könnten gerecht sein. Hiervon ist richtig, daß ein gerechter Krieg nur in Vertheidigung eines Rechts geführt werden kann. Aber Vertheidigung und Angriff werden gewöhnlich nur in Bezug

auf den Ausbruch des Krieges genommen und der Angriff oder die Versagung eines Rechts kann lange vor dem Ausbruch des Krieges liegen. Das Recht eines Volkes gegen das andere ist auch nicht durch positive Gesetze bestimmbar, es hängt von den Bedürfnissen der Völker ab und fordert Leistungen rein menschlicher Pflichten; das Volk, welches diese versagt, ist im Unrecht gegen andere Völker. Es ergeben sich hieraus Bedürfnißkriege. Sie sind von der größesten Bedeutung für die Entwicklung der Cultur und ihnen werden wir das Meiste von dem zuzurechnen haben, was den Folgen des Krieges nachgerühmt worden ist. Die Ursachen solcher Bedürfnißkriege mehren sich mit der steigenden Cultur, weil sie auch neue Bedürfnisse schafft. Völker von geringer Cultur bedürfen auch nur einer geringen Gemeinschaft mit andern Völkern; hochcivilisirten Völkern ist es ein Bedürfniß mit allem, was menschliche Art zeigt oder Gegenstand wissenschaftlicher Forschung werden kann, in Verkehr zu treten. Die steigende Civilisation hat daher die Kriege nicht so sehr ihrer Zahl nach vermindern können als ihrem Charakter nach mäßigen, ihre Dauer beschränken und sie von der Regel zur Ausnahme herabsetzen. Die Bedürfnißkriege zeigen auch, daß der Grund des Krieges nicht nothwendig ein positives Unrecht sein muß, er vielmehr darin liegen kann, daß die Bedürfnisse eines Volkes von dem andern nicht anerkannt werden, weil die Verständigung unter ihnen mangelhaft ist. Hieraus ergiebt sich auch, daß nicht nothwendig der Krieg von der einen Seite ungerecht sein muß; von beiden Seiten vielmehr kann es an der Verständigung mangeln und von beiden Seiten ein wahres Bedürfniß zum Kriege treiben. Die Befriedigung des Bedürfnisses führt zur Eroberung und daher können auch Eroberungen gerecht sein und das Völkerrecht hat deswegen auch nicht ohne Grund das Recht der Eroberung gelten lassen. Zu den Bedürfnißkriegen können auch die Grenzkriege gehören. Sie sind im Allgemeinen die natürlichsten Kriege, weil das Vaterland das erste Bedürfniß des Volkes ist. Für den volkbildenden Stat treten sie am leichtesten ein, weil seine Grenzen unbestimmt sind wie die Begrenzung des Volkes, welches noch in der Bildung begriffen ist. So lassen sich auch durch die Steigerung der Cultur und durch die allmälige Erweiterung der Rechtsidee in der Ausbildung des Völkerrechts die natürlichen Gründe des Krieges nicht beseitigen, solange nicht die Mängel in der Verständigung unter den Völkern überwunden sind. Wenn man aber diesen natürlichen Gründen nachgeht in der Selbstsucht der Politik, ausschließlich das Bedürfniß oder den Vortheil eines Stats oder eines Volkes berücksichtigend, dann treiben sie zur Leidenschaft und es wird schwerlich geleugnet werden können, daß die Kriege,

welche uns die Geschichte zeigt, mehr in Leidenschaft unternommen und geführt worden sind, als aus gerechten Beweggründen der Vernunft. Es entgeht uns nicht, welche Gefahr darin liegt, wenn man das Bedürfniß als eine gerechte Ursache des Krieges betrachtet. Aber Gefahr ist ebenso wenig vom Beginn wie vom Ausgange der Kriege zu scheiden. Die Gerechtigkeit, welche über ihren Ausgang waltet, ist unserer menschlichen Klugheit verborgen. Die wohlthätigen Folgen der Kriege, die Tugenden, welche in ihnen sich glänzend zeigen, können den Abscheu nicht tilgen, welchen ihre Leidenschaften und Laster uns einflößen. Auf der einen Seite werden wir uns gestehen müssen, daß bei dem gegenwärtigen Stande der Cultur kein Volk ohne Verweichlichung und Uebermuth den Frieden auf die Länge ertragen kann; auf der andern Seite werden wir unserer Cultur nachzurühmen haben, daß sie die Uebel des Krieges verabscheut und eine friedliche Entwicklung der Völker fordert, das Ideal des ewigen Friedens.

274. Innere Revolutionen und äußere Kriege führen in der Steigerung ihrer Uebel zum Untergange von Völkern und Staten. Die Gesellschaftsordnung, welche von Völkern und für Völker geschaffen wird, hat keine ewige Dauer, weil sie nicht das Ganze der sittlichen Gemeinschaft unter den Menschen umfaßt. Im Völkerrechte zeigt sich, daß dem Rechte jedes Stats nur eine bedingte Geltung zukommt, weil es einem höhern Rechte unterworfen ist; wie es im Einzelnen diesem höhern Rechte weichen muß, so wird es auch im Ganzen sich ihm zu unterwerfen haben. In jedem einzelnen State sind noch außer den politischen andere sittliche Interessen wirksam und können den Stat selbst überwältigen und auflösen. Daher sehen wir in der Geschichte Völker und Staten absterben; nur andere Völker und Staten treten an ihre Stelle; im Allgemeinen bleiben sie, weil die Gründe, welche solche kleinere Glieder der Menschheit erheischen, nicht aufhören in der sittlichen Cultur wirksam zu sein (259). Aus diesen Erscheinungen ist aber zu ersehn, daß Völker und Staten nur vergängliche Träger der Culturgeschichte sind, Werkzeuge für sie, welche sich abnutzen, deren Recht sich nicht weiter erstrecken kann, als ihre Dienste für sie reichen. Im Allgemeinen müssen wir annehmen, daß Völker und Staten vergehen, sobald sie die Entwicklung der

Cultur so weit gefördert haben, wie ihre nationale Eigenthümlichkeit und ihre politische Befähigung reichte. Wenn die allgemeine Cultur über diese Stufe hinausgeht, wenn Völker und Staten ihren Fortschritten nicht folgen können, dann erlischt der lebenskräftige Antrieb für ihren Zusammenhalt, sie haben das Ziel ihrer Bestimmung erreicht und sehen sich fortgezogen in eine mächtigere Bewegung, welche die Elemente ihrer politischen und sittlichen Bildung zu höhern Zwecken verarbeitet, ihnen aber nicht mehr ihre politische Selbstandigkeit in einem abgesonderten Kreise des Gemeinwesens gestatten kann. Ihr Leben kann alsdann nur noch in ihrem Nachruhm, in dem Gedächtniß ihres Namens, welcher sich an ihre hinterlassenen Werke knüpft, und in der Nachwirkung ihrer Leistungen für die allgemeine Cultur sich zu erkennen geben. Die Culturgeschichte richtet über Völker und Staten, weil die politische Geschichte nur ein Theil der Culturgeschichte ist, welcher dem Urtheile des Ganzen sich unterwerfen muß. Sie verurtheilt Völker und Staten zur Vergänglichkeit. Darüber aber darf man nicht übersehn, daß die politische Geschichte ein unentbehrlicher Bestandtheil der Culturgeschichte bleibt. Wie diese Völker und Staten auflöst, so weckt sie auch neue Völker und Staten zum Leben. Die allgemein menschliche Cultur kann nicht bestehn ohne ihre Haltpunkte in kleinern Gliedern der Menschheit zu suchen; die Macht, welche sie schützen muß, entwickelt sich nur in diesen kleinern Gliedern, in ihrer politischen Gemeinschaft. Denn die Gemeinschaft der Macht reicht niemals so weit wie die Gemeinschaft des Bewußtseins (262); sie findet ihre Concentration nur im State oder vermittelst des Stats in Statenbündnissen. Weiter gehn nun zwar die Gemeingüter der abbildenden Thätigkeit; sie streben eine Gemeinschaft aller Menschen an; wenn sie aber die Gemeinschaft der Macht zu ihrer Hülfe anrufen müssen, sehen sie an die Macht des States sich verwiesen. Dies ist der Grund, welcher die Culturgeschichte in der Entwicklung allgemein menschlicher Gemeingüter am State festhält und uns die Völker als unentbehrliche Träger der Geschichte betrachten läßt. Das sittliche Leben sucht Gemeinschaft aller Völker in ihrer Cultur und geht darin über die politi-

sche Gemeinschaft hinaus selbst bis zur Auflösung der Völker, welche diesem Streben nicht Genüge leisten; aber in dem Bedürfniß seine Cultur au die Bedingungen der Natur anzuschließen und auf sie gestützt ihr Macht über die Naturordnung zu schaffen sieht es sich genöthigt immer wieder die Hülfe der Völker und ihrer Staten für seine Werke in Anspruch zu nehmen.

Der Verfall und der Untergang der Völker und der Staten bietet das auffallendste Problem der Geschichte. Es wird aber alsdann erst recht sichtbar, wenn es Völker und Staten trifft, welche in der Culturgeschichte sich einen Namen gemacht haben, weil unzweideutige Spuren ihrer Wirksamkeit für die Gemeingüter der Menschheit vorliegen. Je stärker diese Spuren sind, um so zäher zeigt sich auch das Leben des Volkes. Noch nach der Zersplitterung seines Stats, nach dem Verluste seiner Autonomie, in abgerissenen Gliedern, in der Zerstreuung unter andern Völkern behauptet es seinen Zusammenhang und giebt noch Zeichen seines ohnmächtigen Lebens. Noch auffallender wird diese Erscheinung, wenn es sich trifft, daß gebildete Völker ihre politische Selbständigkeit ganz oder zum Theil an weniger gebildete Völker verlieren. Die Probleme, welche uns in solchen Erscheinungen vorliegen, werden sich im Einzelnen nur aus sehr verwickelten Combinationen lösen lassen; im Allgemeinen muß daraus klar werden, daß nicht allein politische Gründe dabei wirksam sind. Hierauf führt uns auch die Betrachtung der Geschichte in ihrem Ganzen. Die Forderungen der Vernunft, welche die Philosophie geltend macht, will man auch in geschichtlicher Wirksamkeit sich erfüllen sehen. Das Problem, welches uns vorliegt, würde nicht zu lösen sein, wenn Verfall und Untergang der Völker und Staten nur von dem zufälligen Zusammenstoß politischer Verhältnisse abhängig wären. Wir glauben daher annehmen zu dürfen, daß tiefere culturhistorische Gründe dem Untergange und dem Aufkommen der Staten und Völker zur Seite stehen, und besonders wenn wir sehen, daß rohere Völker Herren werden über gebildetere, meinen wir voraussetzen zu dürfen, daß jenen doch eine frischere Kraft beiwohne der Cultur in einem weitern Gesichtskreise neue Bahnen zu eröffnen als jenen. In dieser Ueberzeugung werden wir auch bestärkt durch die Vergleichung der alten Völker mit den neuen, der statbildenden Völker mit den volkbildenden Staten. Die Bildung der erstern, welche vorherschend politischen und nationalen Interessen folgte, scheint uns nach sittlichem Rechte der Bildung der andern unterlegen zu sein, welche mehr die allgemein menschlichen Interessen

begünstigte und einen viel weitern und reichern Kreis eröffnete. Wir lassen es uns als Grundsatz gelten, daß kein Volk ohne seine Schuld untergeht, und finden die Schuld eines Volkes nicht allein in politischen Gebrechen, sondern auch im Mangel an allgemeinem menschlichen Sinn, an Theilnahme für die Interessen der allgemeinen Cultur. Das uns vorliegende Problem hat nun seine Bedeutung auch nicht allein in der Beurtheilung des allgemeinen Ganges der Geschichte; von ihr sollen wir auch unser persönliches Verhalten leiten lassen; wir können uns der Frage nicht entziehn, was unsere Pflicht sein würde beim politischen Verfall und Untergange unseres Volkes und unseres Stats. Sehr harte Collisionen der Pflichten werden in einem solchen Falle eintreten können. Wenn die Liebe zu Volk und Vaterland uns auffordert, soweit unsere Macht reicht, uns seinem politischen Leben anzuschließen, so bleiben doch auch die Fälle nicht aus, wo wir diesem Leben unsere Zustimmung versagen müssen, weil es im Unrecht ist; wenn wir alsdann seinen Gang nicht wenden können, sehen wir uns genöthigt unserer politischen Wirksamkeit in dieser Richtung zu entsagen. Dies kann sich bis dahin steigern, daß wir bis zur Resignation auf unser Volk und seinen Stat getrieben werden. Collisionsfälle dieser Art lassen sich nicht nach allgemeinen Grundsätzen entscheiden. Es wird aber darauf zu halten sein, daß unter der Resignation nicht der Gemeingeist erkalte. Wenn wir entbunden werden sollen von der politischen Pflicht im Sinne unseres Volkes, so werden uns andere Pflichten in allgemeinern Interessen in Beschlag nehmen, darunter werden auch politische Pflichten sein, weil mit dem Untergange des einen Stats nur ein anderer Stat sich bildet, und selbst in dem Sinne des absterbenden oder abgestorbenen Volkes können sie sein, weil sein Name und seine Nachwirkungen noch fortleben, und wenn auch sein politisches Gemeinwesen zerfallen ist, doch seine Glieder noch einen Zusammenhang sich retten können. Die Resignation auf das gedeihliche Wirken für das eine Gemeingut darf uns nicht zur Resignation überhaupt verleiten, weil sie aus positiven Antrieben zu einer andern Richtung der gemeinnützigen Thätigkeit hervorgehn soll. Wenn uns die Hoffnung zu einem gedeihlichen Wirken für jenes abgeschnitten ist, so wird der Grund davon darin liegen, daß diese jetzt vorzugsweise sittliche Aufgabe ist. Die Trauer über den politischen Untergang unseres Volkes ist ein sehr natürliches Gefühl; aber sie soll auch zum Nachdenken über seine Gründe anregen, welches die politische Schuld erkennen läßt und daher nicht zu Plänen auf die Wiederherstellung in den alten Stand führen kann. Der Gang der Weltgeschichte legt den Völkern ihre Pflichten gegen die Menschheit auf, auch die einzelnen Glieder der Völker

sollen sie anerkennen; ihren Stat dürfen sie daher nicht als das höchste und einzige Ziel ihres sittlichen Lebens ansehn; sie müssen sich gefallen lassen, daß auch die Staten anderer Völker in ihr politisches Leben eingreifen und an dasselbe die Forderungen stellen, welche der Völkerverkehr erheischt. Der Grundsatz der Nichtintervention würde ein trefflicher Grundsatz sein, wenn er nur nicht beständig gestört würde durch die Verwicklungen der Völker mit der Weltgeschichte. Unter diesen Verwicklungen soll ein jedes Volk seine Selbständigkeit, seine Autonomie in seiner politischen Ordnung, zu bewahren suchen, das Leiden unter ihnen von sich abwehren; aber unbedingt kann dieses Gebot nicht lauten, weil jede Wechselwirkung Thun und Leiden in sich schließt. Das Streben nach unbedingter Selbständigkeit würde entweder völlige Absonderung oder unbedingte Herrschaft des einen über andere Völker in sich schließen. Der Gang der Weltgeschichte gestattet aber weder die eine noch die andere. Daher haben die Reiche, welche in ausschließlich nationalem Sinne sich ausgebildet hatten, ihren Untergang finden müssen. An ihre Stelle haben sich die volkbildenden Staten gesetzt; sie versprechen eine längere Dauer, aber auch nur, weil sie bereit sind dem Gange der Weltgeschichte sich zu unterwerfen, ihm gehorsam sich zu verjüngen, sich auszubreiten, aber auch von ihren Gemeingütern zu opfern und ihren nationalen Egoismus zu beugen vor dem Gange der allgemeinen Cultur, als deren Träger sie sich erkannt haben. Wenn sie diese ihre Bestimmung begriffen haben, werden sie als Glieder eines Völkerbundes zu einem gemeinschaftlichen Werke sich betrachten und im Wetteifer unter einander werden sie an ihm arbeitend den Frieden in ihrer Gemeinschaft zu bewahren suchen. Wer ihn stört, den wird seine Strafe ereilen und seiner Schuld wird er sie beizumessen haben. Gewiß sind unsere Staten noch weit von einem solchen Völkerbunde entfernt; aber eine Annäherung an dieses Ideal der Statengemeinschaft läßt sich im Verlauf der Culturgeschichte erkennen.

275. Dem politischen Leben liegt von den Gütern der allgemeinen Cultur nichts näher als die Güter des Gewerbfleißes. Das einzelne Volk hat die Aufgabe das Vaterland der Cultur zu gewinnen; sie ist ihm als besondere Pflicht zugefallen. Die Güter aber, welche im Vaterlande durch den Gewerbfleiß gewonnen werden, sollen auch nicht allein den Erwerbern zu Gute kommen, der Handel soll sie zu Gemeingütern machen; der Stat schützt den Gewerbfleiß und den Handel im Bereiche

seiner Macht; auch nicht beim Binnenhandel des Volkes soll dieser Gang der Cultur stehen bleiben, sondern der Tausch der Güter soll sich zum Welthandel ausbreiten. Die Cultur des Vaterlandes ist dazu bestimmt seine natürlichen Kräfte in die Macht nicht allein des Volkes, sondern auch der Menschen, überhaupt der Vernunft zu bringen, soweit sie nur immer von ihrer Macht ergriffen werden können. Ein jedes Volk darf fordern, daß ihm gewährt werde, was die Stufe seiner Bildung als Bedürfniß erheischt, soll aber auch andern Völkern dasselbe gewähren; Leistungen und Gegenleistungen sollen ein Band der allgemeinen Cultur unter Völkern und Staten bilden, die Künste des Gewerbfleißes sollen sich die Völker unter einander mittheilen und so soll eine allgemeine Cultur nach der Seite der anbildenden Thätigkeit unter allen Völkern zur Vermehrung ihrer Macht über die ihnen unterworfene Natur sich verbreiten. Dabei bleiben aber die Völker und Staten doch in ihren verschiedenen Aufgaben für Gewerbfleiß und Handel gesondert, selbst ihren besondern Gliedern, ihren einzelnen Bürgern fällt einem jeden eine besondere Aufgabe zu und ein besonderes Eigenthum wird von ihnen erworben; nur indem sie dieses sich anzueignen und zu mehren suchen, kommen sie zugleich in eine Gemeinschaft ihrer im Tauschverkehr begriffenen Güter. Daher geht auch von dieser Seite der allgemeinen Cultur nur eine sehr lockere Gesellschaftsordnung aus. Genossenschaften im Landbau, Zünfte im Gewerbe, Handelsgesellschaften zwecken mehr auf eigenen Vortheil als auf Gemeingüter der Menschheit ab; ihr Grund, im Wechsel des Verkehrs gelegen, kann auch nur vorübergehende Gemeinschaften hervorrufen. Sie stellen sich unter den Schutz der Staten, welche doch ihre Interessen nicht stetig erhalten können, denn sie hängen von den Wechselfällen des Handels ab und werden durch andere politische Interessen beschränkt. Je mehr diese Interessen gegen jene zurücktreten, um so wandelbarer wird der Stat; Handelsstaten haben die beweglichste Politik und die vergänglichste Macht. Eine feste Form der Vereinigung geht also auch mit Hülfe des Stats aus dieser Art der Gemeinschaft nicht hervor. Doch durch Handelsverträge und Bündnisse der Staten im gegenseitigen Han-

delsinteresse, durch Colonisation für den ausländischen Verkehr und durch gegenseitige Veranstaltungen der Staten für die gesetzliche Sicherheit der Fremden, welche einen solchen Verkehr vermitteln, gewinnt die Gemeinschaft der Cultur ein immer größeres Feld, so daß es unverkennbar ist, wie Gewerbfleiß und Handel zu den wirksamsten Triebfedern der Vereinigung unter den Menschen gehören. Nur wird man nicht sagen können, daß sie herzustellen die nächste Absicht dieser Zweige des sittlichen Lebens sei; sie wollen die Macht des Menschen über die Natur mehren; in der Macht ihres Stats sehen sie auch ihre Macht; wenn sie im Welthandel auf andere Staten stoßen, so denken sie im Verkehr mit ihnen nur ihre Macht und die Macht ihres States zu mehren; die Verträge im Interesse des Handels sind ihrem Wesen nach eigennützig und nur nebenbei geben sie auch Bande für die Einigung aller Menschen ab. Um etwas mit Absicht zu betreiben, dazu gehört Bewußtsein; um die Einigung der Menschen mit Absicht zu betreiben, dazu gehört das Bewußtsein von dem gemeinschaftlichen Wesen und den gemeinschaftlichen Zwecken aller Menschen. Dieses Bewußtsein entwickelt sich auch im Kunstfleiß und im Handel, ist aber nicht ihr Zweck und kann daher auch nur in untergeordnetem Maße und in beschränkter Ausdehnung von ihnen betrieben werden. Erst die Werke, welche den Gütern des Bewußtseins angehören und die Entwicklung desselben mit Absicht betreiben, können eine Verständigung unter den Menschen hervorbringen, welche zur Einigung aller führen soll. Sie bedürfen aber hierzu der Hülfe des Kunstfleißes und des Handels; ohne diese würden sie ohne Macht sein und Macht über die Gemeinschaft der Menschen soll ihnen nicht allein als Mittel dienen, sondern liegt auch in ihren Zwecken.

276. Die Verständigung der Menschen, welche eine unbeschränkte Gemeinschaft ihrer sittlichen Cultur herbeiführen soll, hat ihr wirksamstes Mittel in der Wortsprache. Ein Hinderniß derselben ist zwar die Verschiedenheit der Sprachen, doch läßt es sich überwinden, indem die Völker durch Mittheilung ihrer Sprachen und Sprachwissenschaft sich verständigen lernen. In der Wortsprache theilt sich das allgemeingültige Bewußt-

sein mit (238) und indem es mit ihrer Hülfe zur Wissenschaft sich ausbildet, wird es geschickt Gemeingut aller Menschen zu werden. Die Wissenschaft ist das unbeschränkteste Gemeingut der Menschheit. Sie soll keinem, welcher ihrer fähig ist, entzogen werden. Ohne Neid breitet sie sich aus, weil dem, welcher sie mittheilt, nichts von seiner Wissenschaft verloren geht. Vielmehr gewinnt der Lehrer durch seine Versuche seine Wissenschaft mitzutheilen an der Ausbildung seiner Gedanken, indem sie antreiben müssen sie zum höchsten Grade der Allgemeingültigkeit hinanzutreiben und alle Rückstände persönlicher Meinung von ihnen auszuscheiden. Ueberdies hat ein jeder noch zu lernen und die Mittheilung der Wissenschaft wird eine gegenseitige. So liegt in dem allgemeingültigen Bewußtsein der Wissenschaft ein beständiger Antrieb zur gesellschaftlichen Gemeinschaft. Die Erfahrung zeigt uns, daß er seine reichlichen Früchte treibt in der sittlichen Bildung, in welcher die Menschen im Lehren und im Lernen einander sich zugesellen. Es gehen daraus die Schulen der Wissenschaft hervor, in welchen die Jugend von den Meistern der Wissenschaft belehrt wird; die Ueberlieferung des schon Erforschten von der einen auf die andere Generation wird dadurch unterhalten. Dabei bleibt dieser gesellige Verkehr zu wissenschaftlichen Zwecken nicht stehn; er soll auch weitere Fortschritte in der Erkenntniß bringen. Die Meister der Wissenschaft verständigen sich unter einander; ihre Erfahrungen, die Ergebnisse ihres Nachdenkens, ihre Entdeckungen theilen sie einander mit in Rede und in Schrift; in Wetteifer treiben sie einander an zu neuen Entdeckungen. Der Verkehr unter denen, welche die Wissenschaft pflegen, ist allgemein; jeder der etwas weiß, möchte es anderen mittheilen, zu einem Gemeingut machen. So sollte es wenigstens sein; nur durch die Fähigkeit des Redenden sich verständlich zu machen und des Hörenden zu verstehen wird die Pflicht der wissenschaftlichen Mittheilung beschränkt, wenn wir die Beschränkungen der Macht außer Rechnung lassen. Es ergiebt sich hieraus eine Gemeinschaft des wissenschaftlichen Lebens, in welcher auch die Gliederung nicht fehlt, welche kein gesellschaftlicher Verein entbehren kann. Eine Vertheilung der Geschäfte tritt auch in der

wissenschaftlichen Forschung ein; ihre Folge ist die Vertheilung der wissenschaftlichen Fächer, welche sich jedoch nicht so von einander absondern dürfen, daß unter ihnen keine Mittheilung der Erkenntnisse stattfände (234); nur in dem einen Fache ist der eine, in dem andern ein anderer heimischer und durch das Eingreifen anderer Culturelemente und die Vertheilung der Arbeiten in ihnen kommt es auch dazu, daß einigen Menschen das wissenschaftliche Leben als ihr besonderer Beruf zufällt um in ihm als selbständige Forscher und Meister aufzutreten, während andere, der Praxis anderer Berufsarten zugewandt, im Reiche der Wissenschaft nicht auf eigene Entdeckungen ausgehn, sondern sich fast nur belehren lassen und an dem Gemeingut der Wissenschaft als empfängliche Schüler theilnehmen. Darauf beruht in der wissenschaftlichen Gemeinschaft der Menschen der Gegensatz zwischen Gelehrten und Laien und das Fachwesen in der Wissenschaft, welches bewirkt, daß der Gelehrte in dem einen Fache Laie in dem andern sein kann. Dieser Gegensatz bringt die Gliederung in das wissenschaftliche Gemeinwesen, ist aber doch nur dazu bestimmt die Ungleichheit in der Erkenntniß auszugleichen und die Wissenschaft zu einem überall verbreiteten Gemeingut zu machen. Der weite Umfang des Wissenswerthen kann als kein unübersteigliches Hinderniß für dieses Streben angesehn werden, weil mit der Mannigfaltigkeit der Ergebnisse auch die Mittel für ihre Mittheilung und Bewältigung wachsen und die Concentration der Gedanken in demselben Grade zunimmt, in welchem die Mittel für die Verständigung dargeboten werden. Die Gemeinschaft der Menschen in ihrem wissenschaftlichen Verkehr hat zwar die Wissenschaft noch nicht zu einem gleichmäßig besessenen Gemeingut erheben können; wir haben uns aber in einer Geschichte der wissenschaftlichen Entwicklung zu erblicken, in welcher dieses Gemeingut durch die Anstrengung aller gewonnen werden soll.

Wenn die Meinung ausgesprochen werden ist, daß die Wissenschaft nur für wenige sei, so beruht dies auf zu ausschließlicher Berücksichtigung theils der gegenwärtigen Vertheilung der Arbeiten, theils der höchsten Grade in der wissenschaftlichen Bildung. Leh-

ren und Lernen sollen allgemein sich verbreiten und die verschiedenen Grade ausgleichen. Nicht allein den Lehrern kommt die Wissenschaft zu und es ist auch niemand allein Lehrer oder Schüler. Wenn wir alle Erfahrungen in den Kreis der wissenschaftlichen Mittheilung zu ziehen haben, so hat ein jeder zu ihm beizutragen. Aneignen kann sich ein jeder von ihm nach dem Maße seiner Fähigkeiten und seiner Liebe zur Wissenschaft, soweit nicht Beschränkungen von Seiten der Macht eintreten, welche durch andere Gebiete des sittlichen Lebens beseitigt werden müssen. In der Mittheilung der Wissenschaft kommt es aber nicht allein auf das Wissen an; die Kunst der Verständigung muß hinzutreten. Sie fordert nicht allein die Kunst der Rede und die durch Wissenschaft unterstützte Fertigkeit der Sprache, sondern auch eine Ausbildung der Gedanken, welche sie zur Mittheilung geschickt gemacht hat. Je größer der Kreis der Mittheilung ist, um so allgemeiner müssen sie ausgebildet sein. Der, welcher nur für seinen eignen Gesichtskreis, für seinen Bedarf sein Wissen sich gestaltet haben sollte, würde zur allgemeinen Mittheilung desselben unfähig sein; wer es für wenige Genossen entwickelt hat, darf nicht wagen es allen darzubieten. Es gehören daher zur Allgemeinheit entwickelte Uebersichten, Grundsätze und Methoden dazu um zu öffentlicher Darlegung seiner Erkenntnisse zu befähigen; sie müssen sich überdies zu diesem Zweck mit Kenntniß und Kunst der Sprache paaren. Hierauf beruht es, daß nicht alle in gleicher Weise durch den Grad und die Richtung ihrer Bildung befähigt sind das, was sie aus ihrer Erfahrung für das Gemeingut der Wissenschaft beitragen könnten, zum Gemeingut zu machen. Der Kunst der Mittheilung stellt sich die Kunst des Verständnisses zur Seite, sie so auszubilden, daß auch die am wenigsten ausgebildeten Äußerungen der Gedanken für die Wissenschaft benutzt werden können, würde die Aufgabe sein. Gelehrten, sagt man, ist gut predigen; aber nicht den Gelehrten allein soll die Erkenntniß zugänglich gemacht werden. Das Ziel, welches die wissenschaftliche Darstellung sich zu setzen hätte, würde sein die Wissenschaft populär zu machen, sie dem allgemeinen Verkehr zu öffnen, daß sie nicht mehr ein abgesondertes Besitzthum des Gelehrtenstandes bliebe, sondern ein lebendiger Ausdruck des Gesammtbewußtseins, ein lebendiges Glied im allgemeinen Verkehr würde. Die Kunst der Mittheilung und des Verständnisses zu verbreiten fällt der Sprachwissenschaft zu, welche wir schon mit dem Zwischenhandel verglichen haben (240 Anm.). Wie dieser sich zum Welthandel ausbreiten soll, damit die Waaren so viel als möglich Gemeingut werden, so soll jene die Vermittlerin abgeben für die weiteste Ausbreitung der Erkenntnisse. Der Sprache der Literatur wendet sie sich zwar zunächst zu,

schreitet aber auch zur Erforschung der Mundarten fort und sucht überhaupt den lebendigen Zusammenhang der Sprache mit allen Bestandtheilen des Volkes und mit dem Verkehr der Völker unter einander zu erforschen und zu begreifen. Mit der Sprache der Gelehrten muß sie sich bekannt machen, aber viel weniger hat sie mit ihren Werken und Kunstausdrücken, welche dem Leben des Volkes fremd bleiben, als mit den Werken und Redeweisen des täglichen Lebens zu thun. Euklides und Aristoteles werden der Philologie immer fremder bleiben als Homer und Plato. Den Verkehr in der Mittheilung der Erkenntnisse sollen wir also nicht auf die Absonderung der gelehrten Schule von dem Gemeingut der allgemeinen Bildung richten, vielmehr der gelehrten Schule ihre volle Wirksamkeit dadurch zu geben suchen, daß sie die Meinungen der Laien berichtigt und von den Erfahrungen der Laien sich belehren und aus ihren Abstractionen sich ziehen läßt. Der Zweck der Wissenschaft ist nicht die Ausbildung allgemeingültiger Grundsätze und Methoden, sondern ihre Anwendung auf die Gesammtheit des vernünftigen Lebens in der wissenschaftlichen Meinung (10). Die Absonderung des theoretischen vom praktischen Leben lassen wir nur zu für die sorgfältigere und genauere Betreibung eines Geschäfts in der Vertheilung der Arbeiten um sie nachher der Gesammtheit des sittlichen Lebens zu Gute kommen zu lassen und dasselbe gilt auch für die Absonderung besonderer Fächer im wissenschaftlichen Leben; daß es dabei bleiben sollte, darf man nicht zugeben. Es ist die Meinung gewesen, daß die wissenschaftliche Erkenntniß sich allmälig so vervielfältige, daß immer mehr Fächer der Wissenschaft von einander sich absondern müßten, niemand aber im Stande sei sie alle zu bewältigen und ihr Gesammtergebniß sich zur Uebersicht zu bringen. Wenn wir dieser Meinung nachzugeben hätten, so würden wir vergeblich das Subject suchen, welchem das Wachsthum der Wissenschaften frommte; denn es würden nur leere Abstractionen sein, wenn man im Geiste der Zeit oder der allgemeinen Bildung der Menschheit ein solches Subject zu finden glaubte, weil nur die Individuen, welche denken, Wissenschaft besitzen können und der Menschheit eine Gesammterkenntniß nicht zukommen kann, welche keinem Menschen zuzurechnen wäre. Daher kann man nur zugestehn, daß die Zersplitterung der Wissenschaften in kleinere und kleinere Fächer, welche von der Schule begünstigt werden, ein vorläufiges Mittel für die Forschung im Einzelnen sei. Man wird auch hinzusetzen können, daß der Fortgang der Wissenschaft, wie jede geschichtliche Entwicklung, seine Perioden hat und Zeiten in ihm eintreten können, in welchen das Bedürfniß in das Einzelne einzudringen die Spaltung der Fächer dringender erfordert als den zusammenfassenden Geist; aber wenn

eine solche Zeit eingetreten sein sollte, so wird darin kein besonderes Lob für sie liegen, sondern das Zeichen einer einseitigen Richtung in ihren Forschungen. Denn die Concentration der Wissenschaft soll ihrer Gliederung immer zur Seite gehn. Durch sie wird erreicht, daß die Wissenschaften im Wachsthum sich abkürzen. Es ist eine der wesentlichsten Aufgaben der wissenschaftlichen Untersuchung den Zugang zur Erkenntniß zu erleichtern. Die meisten Schwierigkeiten im Erkennen machen uns die unvollkommnen Mittel; je vollständiger sie herbeigeschafft worden sind, um so leichter leuchtet uns die Wahrheit ein. Daher ist nicht zu besorgen, daß die Wissenschaft, je weiter ihr Gebiet sich ausdehnt, um so schwieriger zu umfassen sein werde, wenn man nur von der Vielheit der Mittel sich nicht zerstreuen läßt, sondern die Einheit des Zwecks mit ihr im Gleichgewicht zu erhalten weiß.

277. Wie sehr auch das Bedürfniß und die Lust zur wissenschaftlichen Mittheilung drängen, wie natürlich auch eine Gliederung der Geschäfte in ihr sich herstellt, so sehen wir doch aus ihr kein Bestreben hervorgehn eine Gesellschaftsordnung zu stiften, welche nur einigermaßen das Ganze verträte. Für die Erziehung der Jugend hat sich die Schule gebildet. Sie ist für die Ueberlieferung des Erforschten, nicht für die Forschung (269 Anm. 1); sie giebt immer nur einen kleinen Kreis der wissenschaftlichen Gemeinschaft ab und hängt mit dem State und der Familie zu eng zusammen, als daß sie auch auf ihrer höchsten Stufe für eine Vertretung der Gemeinschaft aller Menschen in ihrem wissenschaftlichen Verkehr gelten könnte. Gemeinschaftliche Studien haben auch die Gelehrten gesellig vereint und in der Erkenntniß, daß alle Wissenschaften in ihrem Zwecke zusammenhängen, sind daraus Gesellschaften für alle Wissenschaften hervorgegangen. Sie haben es unternommen von einem Mittelpunkte aus den Fortgang der wissenschaftlichen Studien zu leiten. Doch über den nationalen Standpunkt sind sie nicht hinausgekommen; um so weniger konnten sie dies, je mehr sie nach den Mitteln der Macht suchen mußten zur Behauptung ihres öffentlichen Ansehns und zur Betreibung ihrer Forschungen; denn diese Mittel mußte ihnen der Stat bieten. Ueberdies ihre Gesellschaftsordnung trifft nur äußerliche Geschäfte; in Betreibung ihrer eigentlichen Zwecke stehen sich alle

ihre Mitglieder einander gleich; jedes folgt seinen besondern Antrieben; an eine Leitung ihrer Arbeiten nach einem Plane ist nicht zu denken; es würde eine Annäherung an die Verhältnisse einer Schule im höhern Stil abgeben, wenn es anders sein sollte. Wie wenig solche Gesellschaften dazu fähig sind ihr öffentliches Ansehn über das Gemeinwesen der Wissenschaft zu erstrecken, geht am deutlichsten daraus hervor, daß sie vorzugsweise der Herbeischaffung von Mitteln für die Wissenschaft ihre Thätigkeit zuwenden und dabei den besondern Fächern der Gelehrsamkeit ihre Geschäfte überlassen müssen, wärend die Philosophie nur nebenbei ihrer Gunst sich erfreut und in ihnen thätig zu sein Veranlassung findet; denn sie bildet sich nicht im geselligen Verkehr, sondern in der Vertiefung des Denkers. Und doch wenn irgend einer Wissenschaft die Leitung des wissenschaftlichen Gemeinwesens zufallen könnte, so würde dies nur der Philosophie zukommen, welche als allgemeine Wissenschaft den Zusammenhang aller Wissenschaften zu bedenken hat. Unser Blick wendet sich hierdurch auf die zwei Seiten der wissenschaftlichen Forschung, die empirische und die philosophische. Wenn wir sorgen, wie das Gemeingut der Wissenschaft zu Stande kommen soll, müssen wir uns seine Gesammtheit vergegenwärtigen. Man arbeitet an ihm in der Erkenntniß der Thatsachen und in dem Verständniß der Gründe. Jenes führt in eine unübersehbare Mannigfaltigkeit, in deren Unterscheidung der Scharfsinn sich übt; dieses treibt zur Erforschung der Einheit eines letzten Grundes an, welchen der Tiefsinn ergründen will; beide Richtungen scheiden sich in der wissenschaftlichen Arbeit, obwohl sie nicht geschieden bleiben sollen (176 Anm.); aber nur in der wissenschaftlichen Meinung finden Erfahrung und Philosophie ihre Vereinigung und die Mittheilung der Meinungen gehört nicht mehr der wissenschaftlichen Mittheilung an, sondern dem Austausch des eigenthümlichen Bewußtseins. Nicht allein in der Art ihrer Erkenntnisse, sondern auch in der Weise ihrer Mittheilung zeigt sich die Verschiedenheit dieser Zweige der Wissenschaft. In den empirischen Wissenschaften ist das größte Bedürfniß von Andern Mittheilung zu empfangen, denn jeder kennt die Beschränktheit seiner persönlichen

Erfahrungen; es herscht in ihnen auch die größeste Lust zur Mittheilung; denn jeder möchte seine Erfahrungen geltend machen. In der Philosophie ist dagegen jeder auf sein eigenes Nachdenken angewiesen; er kann nichts auf Ueberlieferung annehmen; nur was die allgemeine Vernunft, welche in ihm spricht, fordert und gebietet, ist Richtschnur seiner Urtheile. So ist das Förderliche in der Gemeinschaft wissenschaftlicher Arbeiten zumeist auf einen Zweig des wissenschaftlichen Lebens beschränkt und eben dieser Zweig schafft nur Mittel herbei; denn der Zweck des wissenschaftlichen Lebens kann nur von der Vernunft in Verständniß der Thatsachen, in Zurückführung derselben auf ihren letzten Grund ergriffen werden. Hierin werden wir den wahren Grund zu sehen haben, warum das gesellige Bestreben in der Wissenschaft nur wenig Erfolg hat und, wie die Erfahrung zeigt, es nicht gelingen will ihm in der Gliederung und Centralisation der Kräfte eine entsprechende Form zu geben. Die Erforschung der Wahrheit ist Sache einer einsamen Arbeit. Jeder hat dabei zunächst an seine Verständigung zu denken; nur nach dem Maße derselben kann er auch darauf sich richten seine Wissenschaft zum Gemeingut zu machen; einer fremden Leitung kann er sich dabei nicht unterwerfen. Daher bleibt die Entwicklung des wissenschaftlichen Gemeinguts dem persönlichen Ermessen des Einzelnen unterworfen. Nur in der Literatur findet sie ihre allgemeinste Vertretung. Ihren Zufällen würde sie überlassen bleiben, wenn nicht der Gang der allgemeinen menschlichen Bildung in sie ein Gesetz der Bewegung brächte.

Man hat an eine Republik der Wissenschaften gedacht; Schilderungen ihrer Verfassung sind entworfen worden; sie stellten sich als ideale Wünsche dar, welche wie eine Satyre gegen die vorhandenen Verhältnisse angesehn werden konnten. Aehnlich ist es mit den Idealen des Stats oder der Kirche, aber doch nicht ganz gleich, denn Annäherungen an diese, soweit sie dem Wesen der Sache entsprachen, haben immer in der Wirklichkeit gesucht werden müssen; etwas der Republik der Wissenschaften Aehnliches herzustellen gehört dagegen zu den Einfällen, welche dann und wann aufgetaucht, aber nie ernstlich in Ausführung gebracht worden

sind. Von zwei verschiedenen Seiten hat man eine gesellige Leitung in das gemeinsame Werk der wissenschaftlichen Arbeiten zu bringen gesucht. Von empirischer Seite erwog man den Vortheil, welchen die Sammlung der sich stets mehrenden und von allen Seiten herbeizuschaffenden Erfahrungen bringen müßte, von philosophischer Seite den Gewinn, welchen eine planmäßige Ausführung des Systems aller Wissenschaften gewähren würde. Das erstere hat vorzugsweise die Stiftung gelehrter Gesellschaften herbeigeführt; mit dem andern ließ es sich auch in einige Verbindung bringen, weil die Sammlung der Erfahrungen doch nicht ohne Nachdenken über ihren systematischen Zusammenhang bleiben kann. Das andere aber ist nur bei Wünschen stehen geblieben der Philosophen, welche sich Mitarbeiter suchten in der Reform der Wissenschaften, die in ihren Plänen lag. Wenn es zur Ausführung gekommen wäre, so würde es nur zu einer Schule geführt haben, in welcher ihre Mitarbeiter die gelehrigen Schüler gewesen wären. Von gelehrten Wissenschaften oder Akademien, welche vorherschend der empirischen Forschung sich widmeten, wird man nun nicht leugnen können, daß sie Ersprießliches geleistet haben; aber ihre Absicht konnte nicht sein, die Leitung des wissenschaftlichen Urtheils sich anzumaßen. Davon mußte sie schon zurückhalten, daß sie im besten Fall doch nur eine nationale Autorität hatten und auch in ihrer Nation eine sehr beschränkte, von der allgemeinen Meinung der Gelehrten abhängige. Wenn ihnen ein unbedingt entscheidendes Urtheil beigelegt wurde, so hat das nur nachtheilig gewirkt. Ueberdies konnten sie auch die Spaltung der Meinungen in ihrem eigenen Schoße nicht vermeiden. Man hat oft die Unbotmäßigkeit der Gelehrten, ihre Neigung zum Streit getadelt und ohne Zweifel zeigt sie sich eben bei denen am stärksten, welche am meisten Anspruch darauf haben, das Urtheil ihrer Zeitgenossen zu leiten, weil sie auf Entdeckungen ausgehn und durch neue Fortschritte die Wissenschaft bereichern, denn sie haben am meisten Veranlassung, gegen veraltete Vorurtheile zu kämpfen und durch Polemik den Ergebnissen ihrer Forschung Raum zu schaffen. Ein Uebel ist dies nun freilich in der friedlichen Republik der Wissenschaften; am wenigsten sollte es geduldet werden in der wissenschaftlichen Geselligkeit, in welcher es vorherschend um Feststellung von Thatsachen sich handelt, denn Thatsachen der Erfahrung unterliegen keiner Anfechtung. Aber dennoch unterwirft sich kein Gelehrter auch nur über Punkte der Erfahrung der Autorität einer Gesellschaft oder ihrer Stimmführer. Er bewahrt sich die Freiheit seines Urtheils; denn auch die Erfahrungen bedürfen einer Beurtheilung; das empirische Element der Wissenschaften läßt sich von dem philosophischen nicht so trennen, daß es von jeder Einsprache

des letztern frei bliebe. In den Fachwissenschaften, welche der Empirie sich zuwenden, machen sich allgemeine Grundsätze in der Beurtheilung der Ueberlieferungen in Bezug auf Methode der Forschung und auf Deutung der Erscheinungen geltend. Sie sind entweder der Philosophie oder der Meinung entnommen. In diesem Fall hält sich jeder seinen persönlichen Standpunkt frei; die Meinungen, welche von andern persönlichen Standpunkten aus sich ihm entgegenstellen könnten, haben kein höheres Ansehn in Anspruch zu nehmen; von der Mehrheit der Stimmen kann man sich in wissenschaftlichen Dingen nicht beherschen lassen. In jenem Falle würde man zu einer sichern Entscheidung nur unter der Bedingung gelangen können, daß ein herschendes System der Philosophie anerkannt wäre, welches über jeden besondern Fall die Entscheidung zu geben wüßte. Ein solches liegt weder vor, noch würde es von einer Gesellschaft der Wissenschaften, welche den angegebenen Charakter trüge, benutzt werden können. Daher kann ihr auch keine Entscheidung in dem Streite der Meinungen zukommen. Er ist zu dulden; der Eifer in ihm bezeichnet nur die persönliche Theilnahme der Streitenden an der Ermittlung der Wahrheit, soweit er aus wissenschaftlichen Beweggründen hervorgeht; es wird dabei die Hoffnung nicht aufgegeben, daß er durch weitere Forschung sich werde beseitigen lassen; aber für die Ausgleichung der Parteien bietet kein gesellschaftlicher Verein eine Hülfe. So sieht ein jeder in der Wissenschaft auf seine eigenen Kräfte sich angewiesen, wenn es zur letzten Entscheidung kommt. Die Hülfsmittel, welche ihm Andere bieten, muß er selbst prüfen, damit er sie als sichern Gewinn bringend sich aneignen könne. In der Aneignung des allgemeingültigen Bewußtseins findet keine Theilung der Arbeit statt (234). Dies ist das einsame Geschäft des wissenschaftlichen Forschers. Wie man die Hartnäckigkeit der Gelehrten in Festhaltung ihrer Meinungen ihnen zum Vorwurf gemacht hat, so auch ihr zurückgezogenes Leben, daß sie in ihre Studirstube sich verschlössen; es würde das zu tadeln sein, wenn sie darüber ihre Pflichten in andern Gebieten des sittlichen Lebens vernachlässigten oder auch nur auf die Meinungen außerhalb der Gelehrtenwelt nicht achteten; aber wenn es darauf ankommt, innerhalb ihres Berufs eine genügende Entscheidung über die Fragen der Wissenschaft zu gewinnen, dann können sie nicht anders, sondern müssen sich auf ihr eigenes Urtheil zurückziehn. So ist die Wissenschaft, in den einzelnen Fächern betrieben, in ihnen durch philosophisches Nachdenken vertieft, in der Philosophie selbst methodisch und systematisch ausgebildet, eine Sache der einsamen Arbeit. Nicht darin, daß sie eine unübersehliche Menge der Kenntnisse umfaßt, daher die Arbeit an ihr in verschiedene Fächer sich

theilt und der allgemeinen Mittheilung sich entzieht, weil die Männer vom Fach sich abschließen und ihre besondern Wissenschaften für die wenigen Fachgenossen bewahren müßten, liegt der Grund der Ungeselligkeit im wissenschaftlichen Verkehr; sie fließt aus dem Wesen der wissenschaftlichen Arbeit. Das zeigt sich am deutlichsten an der Philosophie, weil sie als allgemeine Wissenschaft den Verkehr unter allen Fächern zu unterhalten den Beruf hat, aber dabei doch am meisten nur in einem einsamen Nachdenken gedeiht. Die Fortschritte der Wissenschaft gehören der getheilten Arbeit zu; die Wissenschaft selbst haben wir nicht dem Leben der Muße zuzurechnen (236); der gesellige Verkehr aber unter den Menschen gedeiht in der Muße. Die Philosophie möchte nun wohl einen solchen Verkehr unter allen Zweigen der Wissenschaft eröffnen, weil sie auf das letzte Ziel aller, auch der wissenschaftlichen Arbeiten ihre Gedanken richtet und deswegen auch mit den Werken der Muße sich in den engsten Verkehr setzt (248); aber sie hat noch zu große Arbeit an sich selbst um die Leitung im Verkehr der Wissenschaften unter einander übernehmen zu können. Daher sehen wir den Fortgang der Wissenschaften in ihrer Gesammtheit dem zufälligen Verkehr überlassen, wie er in seinen großen Massen in der Literatur betrieben wird. Wie sich hieraus bei der Planlosigkeit dieses Verkehrs doch ein regelmäßiges Fortschreiten der Wissenschaft und bei den einsamen Arbeiten der Gelehrten ein Gemeingut der Menschheit bilden könne, würden wir gar nicht begreifen können, wenn wir nicht darauf zu rechnen hätten, daß mit der Theilung der Arbeiten beständig das Leben der Muße sich verbindet. Diesem gehört die Theilnahme an, welche die Liebhaber der Wissenschaft den wissenschaftlichen Arbeiten schenken; ihm müssen wir auch zurechnen, was die Gelehrten außerhalb ihres Fachs in der Umschau in andern Zweigen der Wissenschaft thun, nicht um ihrem Fache neue Nahrung zu bieten, sondern um die Harmonie ihrer allgemeinen Bildung herzustellen. Aus dieser Art der Geselligkeit bildet sich die wissenschaftliche Meinung, welche wie eine öffentliche Sache das Gemeingut der Wissenschaft vertritt und eine Uebereinstimmung in dem geschichtlichen Gang der Wissenschaften hervorzubringen die Kraft hat. Ihr eine gesellschaftliche Form zu geben liegt aber weit über der Macht der strengen Wissenschaft, deren Meister nicht als solche, sondern nur als hervorragende Glieder in der allgemeinmenschlichen Bildung eine bevorzugte Stellung in der Leitung der öffentlichen wissenschaftlichen Meinung würden einnehmen können.

278. Für das allgemeingültige Bewußtsein ist die Geselligkeit nur ein Mittel, die Mittheilung nur der Anfang; sie

bringt nur Zeichen und Zeugnisse der Wahrheit; die wissenschaftlichen Erfolge beginnen erst, wenn das einsame Nachdenken die empfangenen Zeichen verarbeitet. Für das eigenthümliche Bewußtsein liegt der Zweck selbst im geselligen Verkehr. Die allgemeingültige Wahrheit kann und soll jeder in sich selbst entdecken; der gesellige Verkehr aber soll das persönliche Bewußtsein eröffnen und die auseinanderstrebenden Richtungen in den Gemüthern der Menschen einigen. Das ist die Aufgabe, welche im Leben der Muße gelöst werden soll (242). Im weitesten Umfange, im geselligen Verkehr aller Menschen unter einander soll sie betrieben werden; das Streben nach Geselligkeit findet sich überall, wo schöne Kunst und Religion die Gemüther bewegen; nicht allein in nationalem Sinn machen sie sich geltend; sie vermitteln den Verkehr unter allen Völkern, welche sich der sittlichen Cultur fähig zeigen; ihr Bestreben, zur geselligen Gemeinschaft heranzuziehn, erstreckt sich über die ganze Menschheit; sie wollen nicht auf wenige sich beschränken, sondern ein Gemeingut aller werden. Aber die Schwierigkeiten ein solches herzustellen sind groß; sie liegen in den beschränkten Mitteln der anbildenden Thätigkeit, durch welche sie ihre Macht geltend machen müssen. Es gehört eine Kunst dazu, sie annäherungsweise zu überwinden. Die anbildende Kunst des Gewerbfleißes muß hierzu von der schönen Kunst zu Hülfe gerufen werden und nur durch die Mittel der letztern kann es gelingen, eine gesellige Mittheilung des eigenthümlichen Bewußtseins unter den Menschen herzustellen, weil alle Mittheilung durch die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen vermittelt werden muß und der ideale Charakter nur in der harmonischen und idealen Darstellung der schönen Kunst ausgedrückt werden kann (245). Wenn wir daher die Mittel bedenken, durch welche es zu einem Gemeingut in der Mittheilung des eigenthümlichen Bewußtseins kommen kann, haben wir zuerst die Werke der schönen Kunst in Ueberlegung zu ziehen. In der Entwicklung der Cultur steigern sie sich bis zu dem Grade, daß Menschen aller Völker in eine Gemeinschaft des ästhetischen Verkehrs treten können. Sie sehen sich dabei unterstützt von den Fortschritten des Gewerbfleißes, des Handels, der politischen und

religiösen Gemeinschaft, werden aber auch durch den Gebrauch dieser Mittel mit der Vertheilung der Arbeiten und mit der Sonderung der Völker verflochten und es wird nun die Aufgabe der Aesthetik, zu untersuchen, welche Rolle der schönen Kunst und dem ästhetischen Geschmack zufällt in der allgemeinen Geschichte der Cultur. Die Vertheilung der Geschäfte unter den verschiedenen Künsten und Künstlern wird dabei zur Sprache kommen müssen; sie giebt die Gliederung im ästhetischen Gemeinwesen ab; aber nicht weniger dabei zu berücksichtigen ist die Gemeinschaft der Künste unter einander und ihre Gesammtwirkung auf die Bildung des Geschmacks der Kunstfreunde, worauf die Concentration in diesem Gemeinwesen beruht; erst nach diesen Untersuchungen wird sich die Frage erheben lassen, inwieweit die ästhetische Cultur dazu fähig ist die Gesammtheit der sittlichen Cultur zu vertreten und in welches Verhältniß sie sich zu den übrigen Zweigen derselben stellen soll.

Wir haben schon darauf hingewiesen, daß religiöses und ästhetisches Leben in ihren geschichtlichen Erzeugnissen in engster Verbindung stehn (243) und in ihrer Wurzel zusammenhängen (247). Dieser Zusammenhang zieht die Frage herbei, ob der Religion oder der schönen Kunst die nächste Berücksichtigung zufallen solle in der Untersuchung über die geselligen Bande unter den Menschen. Für die Religion hat man sich entschieden, weil sie das ursprünglichste Gefühl des menschlichen Gemüths, das allgemeine Band der Liebe unter den Menschen wäre; die schöne Kunst dagegen zeige sich nur als ein späteres Erzeugniß des geselligen Lebens bei schon weiter vorgeschrittener Cultur. Was das letztere betrifft, so fließt es nur aus einem zu engen Begriff des ästhetischen Lebens; zieht man alles in dasselbe, was der Aeußerung des individuellen Bewußtseins angehört, so wird man auch die ersten Anfänge des Lebens von ihm erfüllt finden (244). Die Ursprünglichkeit dagegen des religiösen Gefühls und der religiösen Bande unter den Menschen wird man zugeben können ohne von der Ansicht abzugehn, daß bei der Untersuchung über die gesellige Gemeinschaft die ästhetische Aeußerung zuerst in Frage kommen müsse; denn es handelt sich in ihr um die gesellige Mittheilung, nicht um den Grund derselben; die Mittheilung aber geht durch die Erscheinung hindurch und fällt daher dem ästhetischen Leben zu (244 Anm. 2). Erst hierdurch werden die Bande der Geselligkeit geknüpft und

auch die religiöse Geselligkeit kann sich dieser Bedingungen nicht entziehn; sie muß die Kunst der Sprache und der symbolischen Andeutungen des Gemüthslebens für ihre Entwicklung zu Hülfe rufen. Die Schwierigkeiten, welche sich dabei sehr bald zeigen, können nur durch große Kunst überwunden werden. Alle Mittel der Cultur sind anzustrengen, wenn die Geheimnisse des Gemüths, die Originalität der persönlichen Denkweise, das Innerste der Gesinnung eröffnet werden sollen. Im familiären Verkehr eröffnet man sich leicht seine persönlichen Wünsche; ebenso leicht bleibt es aber auch bei einem nur oberflächlichen Verständniß stehen; auf einen weitern Austausch seiner Gefühle muß man bedacht sein; die Sprache bietet dazu das leichteste Mittel; sie setzt aber auch Grenzen in der nationalen Färbung, welchen sie sich nicht entziehen kann; auch diesen Grenzen kann sich die Mittheilung der Gefühle nicht unterwerfen; es müssen nun Mittel der Kunst gesucht werden, wenn dem Zwecke der allgemeinen Mittheilung unter allen Menschen genügt werden soll. So häuft sich eine Menge der Mittel und es bildet sich eine künstliche Zeichensprache aus, welche mehr oder weniger an die natürlichen Mittel der Verständigung sich anschließt, um die gesellige Mittheilung unter den Menschen allgemein zu machen und in das Innerste des Gemüthslebens einzudringen zu lassen. Die Häufung und die Künstlichkeit dieser Mittel ist auch nicht ohne die Gefahr, daß über die Menge und den Werth der Mittel der Zweck verdunkelt werde. Es geschieht leicht, daß man an Kunstwerken die technische Fertigkeit und den Aufwand an Fleiß in ihrer Herstellung und in Besiegung der Schwierigkeiten in einem Maße bewundert, daß darüber der Mangel an Gehalt und die Verschwendung von Fertigkeit und Fleiß an einem unwürdigen Gegenstande vergessen wird. Die Ausübung der Kunst in der Bewältigung der Mittel wird zu einem besondern Geschäft in der Vertheilung der Arbeiten; zu ihm gesellt sich ein anderes Geschäft in der Beurtheilung, der Kritik der Kunstwerke; es dient dem Zwischenhandel zwischen Producenten und Consumenten, dem Kunsthandel; die Schätzung der technischen Ausführung muß dabei einen Hauptgesichtspunkt abgeben. Die, welche diesen Zwischenhandel vermitteln, werden für die eigentlichen Kunstkenner, auch wohl für die wahren Kunstfreunde gehalten. Dadurch aber ergiebt sich nur eine Aussonderung derer, welche die Kunst und den Kunstgenuß wie ein besonderes Geschäft betreiben, von der übrigen Menge der Menschen. Dem Zwecke der schönen Kunst entspricht sie nicht. In der Entwicklung des ästhetischen Lebens, wie anderer Zweige der Cultur, bilden sich zwar engere und weitere Kreise der Gemeinschaft, und daß ein kleinerer Kreis der Künstler und der Kunstkenner die künstlerische Fertigkeit und die

Beurtheilung der Kunstwerke zu besonderer Virtuosität zu steigern sucht, wird auch der ästhetischen Bildung im Allgemeinen förderlich sein; wenn es aber darauf abgesehen sein sollte, diesem Kreise ausschließlich die wahre Lust und Liebe an den Werken der schönen Kunst vorzubehalten, so würde dies gegen die allgemeine Bedeutung verstoßen, welche wir der ästhetischen Geselligkeit bewahren müssen. Die wahren Kunstwerke sollen nicht bloß für die kleine Zahl derer sein, welche die Schwierigkeiten der Kunst und den Werth ihrer Ueberwindung zu schätzen wissen, vielmehr je größer der Kreis derer ist, welche sie für ihre Schönheit zu gewinnen wissen, um so mehr erreichen sie ihre Bestimmung. In der schönen Kunst sehen wir daher eine öffentliche Sache und unter den Kunstfreunden verstehen wir das gesammte Publicum, welches Empfänglichkeit für das Schöne hat.

279. Jeder Mensch trägt Stoff und Mittel zur ästhetischen Mittheilung in sich und an sich. Die Originalität seines Charakters findet ihren Ausdruck im Kunstwerk seines ganzen Lebens (244). Seine natürlichen Anlagen sind der Stoff, welcher künstlerisch gestaltet werden soll. Aber von den Arbeiten, welche die Noth ihm auferlegt, wird der Ausdruck seiner Eigenthümlichkeit durchbrochen; nur in Pausen, welche sie gestatten, darf er der Lust und Liebe seines Gemüths sich hingeben, den Wünschen seiner Phantasie nachgehn und sie in Werken seines Lebens fixiren. Auch die Mittel, welche er hierzu in seiner Person findet, reichen meistens nicht weit, weder über Raum noch Zeit; nur in einem kleinern Kreise sind sie verständlich; kaum versteht er sich selbst; kaum vermag er sie festzuhalten über den kurzen Augenblick der Lust, welche ihn zum Ausdruck seines Gefühls begeistert. Bei solchen augenblicklichen, nur auf die nächsten Umgebungen wirksamen Aeußerungen des künstlerischen Schaffens soll es nicht stehn bleiben; das ästhetische Leben soll sich ausbreiten zu Wirkungen, welche die großen Kreise der Cultur ergreifen, zu unsterblichen Werken führen, welche durch alle Zeiträume der Geschichte verständlich fortwirken. Um es hierzu zu bringen wird eine angespanntere Sammlung des Gemüths verlangt und kräftigere Mittel, die Gemüther anderer Menschen zu bewegen. Sobald wir daher das ästhetische Leben

in seiner allgemeinen geschichtlichen Bedeutung zu betrachten anfangen, wendet sich die Aufmerksamkeit auf die ungewöhnlichen, fast wunderbaren Grade seiner Werke und wir haben Mühe unsere Bewunderung zu mäßigen, daß sie nicht das Verständniß ihrer Entstehung uns abschneide und übersehen lasse, daß sie doch nur aus einer Steigerung der persönlichen Beweggründe und Mittel zur Kunstübung in unscheinbaren Anfängen hervorgegangen sind. Wenn wir die Geschichte der in der Geschichte hervorragenden Kunstwerke begreifen wollen, müssen wir drei Punkte ihres Werdens unterscheiden. Zwei derselben geben die äußersten Enden ab, den Ausgangspunkt und den Endpunkt, der dritte bezeichnet die Mitte. Der Ausgangspunkt ist die Sammlung des Gemüths, der Endpunkt die Ausführung des Kunstwerks, die Mitte die Wahl und Verarbeitung des Gegenstandes, in welchem das Gemüth des Künstlers sich darstellen und welcher im Kunstwerk zur Anschauung gebracht werden soll. Die künstlerische Sammlung des Gemüths fordert, daß der, welcher durch die Mittheilung seines Innern die Gemüther der Menschen in einem weiten Umkreise bewegen und beruhigen will, zuvor selbst eine bedeutende Welt- und Lebensansicht in sich zur Klarheit und Reife gebracht habe. Ueber das Ideal der Schönheit, das Wünschenswerthe für das menschliche Leben muß der Künstler nach der Richtung seiner Eigenthümlichkeit mit sich einig sein. Nur eine volle, von ihrem Ideale erfüllte Seele kann in sich das sittliche Motiv zur künstlerischen Mittheilung fühlen. Sollte es hieran fehlen, so würde der Künstler nichts mitzutheilen haben, was der Mühe der Aneignung lohnte, und das Kunstwerk würde nur ein prahlerischer Prunk der Kunstfertigkeit werden können. Für die Ausführung des Kunstwerks muß der Künstler der Herrschaft über die Mittel der Darstellung sich zu bemächtigen wissen, der Mittel, durch welche seine Welt- und Lebensansicht in der Erscheinung anschaulich gemacht und die Gemüther der Menschen bewegt werden können sie in sich aufzunehmen. Dies wendet sich der anbildenden Thätigkeit und der Vertheilung der Arbeiten zu; es verlangt das persönliche Talent des Künstlers für sein Kunstfach und seinen Fleiß in der Ausbildung der künst-

lerischen Fertigkeit. Sollte es hieran fehlen, so würde es nur zu rohen Andeutungen des sittlichen Motivs zur Mittheilung kommen können. Zwischen der ästhetischen Ansicht des Künstlers und der Ausführung des Kunstwerks liegt aber in der Mitte die Lenkung beider auf einen besondern Gegenstand (sujet). Die allgemeine ideale Welt- und Lebensansicht läßt sich nicht unmittelbar mittheilen; in unmittelbarstem Ausdruck würde sie nur eine wissenschaftliche Belehrung abgeben; die schöne Kunst verlangt ihre Darstellung in einer besondern Erscheinung, in einem Gegenstande, welchen der Künstler bearbeitet, der Kunstfreund auf sich wirken läßt; dem erstern dient er zur Versinnlichung seines Ideals, dem andern um sich vermittelst der äußern Erscheinungen in das Innere des erstern zu versetzen. Unter tausend andern muß dieser Gegenstand geschickt gewählt werden. Er findet sich vor, möge es sein in der Natur oder im menschlichen Leben, genug in der gemeinsamen Anschauungssphäre des Künstlers und seines Publicums; dadurch ist er brauchbar für die gegenseitige Mittheilung. Der Künstler soll ihn wählen nach seinem Geschmack, aber auch so, daß er den Kunstfreunden nicht allein verständlich, sondern auch für ihren Geschmack anziehend ist. Hieraus sieht man, daß er die Vermittlung abgiebt zwischen dem innern Antrieb zur Kunst und ihrer äußern Darstellung. Erst durch eine solche Vermittlung ergiebt sich die künstlerische Erfindung und die Begeisterung zur Ausführung des Kunstwerks (245 Anm.). Denn der vom Ideal erfüllten Seele muß auch die Hoffnung sich zugesellen Anklang zu finden in den Gemüthern Anderer um zum Kunstwerk den Muth zu fassen, und eine solche Hoffnung gewährt der Gegenstand, welcher dem gemeinsamen Geschmack entspricht. Dann bildet die Phantasie den Gegenstand weiter aus zu einem Muster, an welchem das Ideal nach irgend einer Seite zu sich veranschaulichen läßt. Er ist dem Künstler ein Mittel, seine Originalität in der Erfindung zu zeigen, sie mit dem Geschmacke der Kunstfreunde in Einklang zu setzen, seine Erfindung zu beleben und den Geschmack Anderer zu bilden. In dieser Vermittlung stellt sich der Verkehr her zwischen Künstler und Publicum und das ästhetische Leben erscheint

als ein gemeinsames Product beider Glieder. Nur dadurch wird es dem Künstler gelingen, Werke zu Stande zu bringen, welche seine Zeit überdauern und den Geschmack für alle Zeiten regeln, daß er den Geschmack der Menschen zu treffen weiß in der richtigen Wahl von Gegenständen, an welche das ästhetische Wohlgefallen im Allgemeinen sich heftet, daß er sie zu bereichern weiß mit Erfindungen seiner originalen und nach dem Idealen strebenden Phantasie, welche nicht weniger dem allgemeinen Geschmacke zusagen, und endlich auch die technischen Mittel beherscht und zur Ausführung des Kunstwerks verwendet, welche den Geschmack fesseln.

Wenn man sich einen Künstler denkt, wie er vor einer Gesellschaft auftritt und ihre Aufmerksamkeit auf seine Leistungen fordert, so wird man nicht umhin können, hierin eine kühne Anmaßung zu sehen, welche sich nur rechtfertigen läßt durch seine ausgezeichnete Stellung in der Gesellschaft. Um so größer ist diese Anmaßung und um so mehr bedarf sie der Rechtfertigung, je größer und je gebildeter der Kreis der Gesellschaft ist. Im höchsten Grade findet das statt, wenn er seine Werke in das Oeffentliche bringt, sie nicht allein dem Urtheile seiner Nation, sondern aller Kunstfreunde vorlegt. Gerechtfertigt kann dies nur werden durch die Vorzüglichkeit seiner Leistungen, wenn man nicht in Anschlag bringen will, daß er nur ein kleineres und weniger gebildetes Publicum zu vergnügen oder sein Talent zu üben beabsichtigt. Das Vorzügliche seiner Leistungen aber kann entweder bestehn in dem Gehalt seiner Mittheilungen oder in der Kunstfertigkeit, mit welcher sie vorgelegt werden. Beide sollen mit einander wetteifern. Doch ist die letztere nur von untergeordneter Art; der schönen Kunst dient sie nur als Mittel; sie kann Staunen erregen, gehört aber doch nur der Vertheilung der Arbeiten an. Der Gehalt der Mittheilungen ist das sittliche Motiv des künstlerischen Schaffens. Wer nichts mitzutheilen hat, was die Aufmerksamkeit des Publicums verdient, dem fehlt die Berechtigung, einem geselligen Kreise als Mittelpunkt des Verkehrs sich aufzudrängen. Seine Mittheilung soll Neues an den Tag bringen. Sie kann sich um einen Stoff drehn, der allgemein bekannt ist, aber in ein neues Licht muß sie ihn setzen, in das Licht, welches die originale Auffassungsweise des Künstlers ihm giebt. Neues mitzutheilen hat nun auch ein jeder, weil er alles in seinem Lichte sieht; Originalität der Auffassungsweise ist niemanden ganz abzu-

sprechen; aber wenn der Künstler die Aufmerksamkeit des großen Publicums fordert, muß seine Originalität zu einer bedeutenden Entwicklung gekommen und er vor allen Dingen zur Einigkeit mit sich selbst, zur innern Harmonie in seinen Bestrebungen gelangt sein. Diese Höhe in der Entwicklung seines Charakters ist jedoch ein Werk, welches nur ihn angeht; in seinem persönlichen Interesse hat ein jeder sie zu betreiben; für den öffentlichen Charakter des Künstlers bildet sie nur die unentbehrliche Grundlage. Sollte sie fehlen, so würde die größte künstlerische Fertigkeit nur wenig befriedigende Kunstwerke hervorbringen können. In ihrem Mangel unterscheiden wir zwei Fälle. Entweder ist die Welt- und Lebensansicht des Künstlers, in welcher sein Charakter sich ausdrückt, zwar vielseitig angeregt und nach einer Einigung in der Tiefe strebend, aber noch in unreifer Gährung, oder sie hat sich einseitig abgeschlossen, zufrieden mit einer oberflächlichen Einigung eines beschränkten Gesichtskreises. In jenem Fall werden nur Kunstwerke sich ergeben können, welche in Disharmonie der Theile die Zerissenheit des Charakters verrathen, in diesem Falle wird sich das einstellen, was man in der Terminologie der Aesthetik Manier genannt hat. Die allgemeine Welt- und Lebensansicht des Künstlers ist aber nur die Vorbildung für seine besondern Schöpfungen; um zu ihnen erregt zu werden, bedarf es eines besonderen Gegenstandes, welcher auf der einen Seite das Gemüth des Künstlers ergreift, indem er zur Sammlung des Bewußtseins auffordert, auf der andern Seite die Hoffnung erweckt, daß an seiner Behandlung die ideale Weltanschauung des Künstlers sich werde zu verständlicher Mittheilung bringen lassen. Erst in einem solchen Gegenstande vereinigen sich die Bedingungen für die Kunstübung, die volle Seele des Künstlers und seine Lust und Liebe zum Werke. Jene bemächtigt sich des Gegenstandes als einer Sache, welche das in ihr lebende Ideal des Schönen zur vollen Anschauung zu bringen geeignet sei, diese muß erweckt werden durch eben diese Eigenschaft des Gegenstandes, weil sie die Hoffnung bringt, daß der Gegenstand, in das rechte Licht gerückt, alle für das Schöne empfängliche Gemüther ergreifen werde. Erst durch die Beziehung des originellen Bewußtseins auf einen bestimmten Gegenstand belebt sich die Erfindung des Künstlers. Sie kann nur an einen solchen Gegenstand sich heften. Die Wahl desselben muß ihr vorausgehn. Nicht unter allen Umständen wird sie gleich schwierig sein. Zuweilen bietet sich ein Gegenstand ungesucht dar; zuweilen sehen wir die Künstler sich lange abmühen, ehe sie zu einem Entschluß in der Wahl unter vielen Gegenständen gelangen können; es giebt auch Künstler, denen jeder Gegenstand recht ist, welche nur auf Bestellung arbeiten. Der letzte

Fall tritt jedoch nur da ein, wo Kunstfertigkeit überwiegt, der künstlerische Geist zur Nebensache gemacht wird. Wenn der Gegenstand ungesucht sich darbietet, so kann dies als ein Glücksfall angesehn werden, welcher doch nicht ohne Prüfung hingenommen werden soll. Wenn die Wahl schwierig wird, so kann es ebensowohl an Reichthum als an Mangel von Ideen liegen. Der wahre Künstler wird an diesem nicht leiden und von jenem sich nicht stören lassen in der Sammlung seines Gemüths; seine Ideen hängen so zusammen, daß in jede einzelne seine ganze Gemüthsstimmung sich legen läßt. Aber dadurch ist er der Wahl nicht überhoben. Denn er muß bedenken, welche seiner Anschauungen am meisten dazu sich eignet, zum Mittelpunkt gemacht zu werden, von welchem aus sein Inneres am Besten sich eröffnen und zur Uebersicht bringen läßt. Dabei hat er nicht allein sich, sondern auch die Empfänglichkeit seines Publicums zu überlegen. Die Menschenkenntniß, welche zu seiner Welt- und Lebensansicht gehört, hat er nicht allein für sich, sondern auch zur Beurtheilung seines Verhältnisses zu denen, welchen er sich mittheilen will. Wenn er alsdann einen Gegenstand gefunden hat, welcher seinem Ideal entspricht und auch das Ideal der Schönheit in Andern zu wecken verspricht, dann wird er sich begeistert fühlen es künstlerisch auszuführen. Diese künstlerische Begeisterung beruht auf der Hoffnung, daß die Mittheilung gelingen werde, nicht allein auf dem Ergriffensein des Künstlers von seinem Ideal; sie kann aber nur gelingen, wenn der Gegenstand die Aufmerksamkeit der Kunstfreunde fesselt, die künstlerische Ausführung sie fortreißt, sie gleichsam herausversetzt aus sich selbst in einer Spannung der Phantasie, in welcher sie dem Gegenstande folgen ohne störende Nebengedanken und ihn im Lichte der künstlerischen Originalität erblicken. Das ist die Illusion, welche der Künstler hervorzubringen sucht. Der Künstler soll seine Begeisterung nicht erkalten lassen; die Schwierigkeiten in der Ausführung können sie leicht stören; ihre Nahrung findet sie aber nicht allein in dem Ideale des Künstlers, wie es am Gegenstande sich entwickelt hat, sondern auch in der Theilnahme des Publicums an demselben Gegenstande, welche die Hoffnung auf die Wirkung des Kunstwerks weckt. So vermittelt der Gegenstand die Gemeinschaft zwischen Künstlern und Kunstfreunden, indem er die Begeisterung der erstern nährt, die Theilnahme der andern fesselt. Wir können hier noch nicht ausführen, wie die Verschiedenheit der Künste auch die Verschiedenheit der Gegenstände und der Entwicklungen des Ideals herbeiführt, weil von jener Verschiedenheit noch nicht die Rede gewesen ist; aber eine andere Verschiedenheit der Gegenstände liegt schon in unserm gegenwärtigen Gesichtskreis. Der Gegenstand vermittelt zwischen

Künstler und Publicum; nur dadurch, daß er dem Geschmacke beider entspricht, ist er geeignet die Gemeinschaft unter ihnen zu unterhalten. Ihrem gemeinschaftlichen Gesichtskreise muß er angehören, mag er der Natur oder dem menschlichen Leben entnommen sein. Selbst wenn die Phantasie in abenteuerlichen Verbindungen sich gefallen sollte, kann daher der Gegenstand nicht ein Werk der reinen Erfindung sein; die Phantasie muß ihre Elemente von der sinnlichen Einbildungskraft entnehmen. Man wird aber solche Gegenstände unterscheiden können, welche mehr der Erfindung angehören oder mehr gegeben sind. Die erstern gestatten der Phantasie des Künstlers mehr Freiheit, die anderen gewähren den Vortheil einer allgemeinern Theilnahme. Das erstere überwiegt, wenn man die schöne Kunst nur als Sache des Einzelnen ansieht, das andere, wenn man sie als Sache der Gemeinschaft betrachtet. Wir können uns nur für das Letztere entscheiden. Dem Künstler muß es willkommen sein Stoffe vorzufinden, an welche sich die allgemeine Theilnahme heftet, welche er nur in das rechte Licht zu setzen braucht, um an ihnen sein Ideal zu veranschaulichen und sie in ihrer vollen Schönheit erscheinen zu lassen. Solche Stoffe können in der Natur oder vielmehr in der Weise gegeben sein, in welcher die Natur vom ästhetischen Geschmacke der Menschen betrachtet wird, sie können aber auch in der Ueberlieferung sich finden, schon hindurchgegangen durch mancherlei Bearbeitungen und Verschönerungen der Phantasie und der künstlerischen Darstellung. Das letztere ist der günstigste Fall. Daher zeigt sich auch, daß bei frischem Leben der Kunst derselbe Gegenstand unzähligemal mit immer neuer Lust ausgeschmückt wird. Hierin offenbart sich am schönsten die Gemeinschaft des ästhetischen Lebens. Es ist gleichsam eine fortwährende Dichtung an demselben Thema, welches durch die Schöpfungen der Kunst, durch Sage und jedes technische Mittel verherlicht wird; der Künstler dichtet nur fort, was der ganze Kreis der ästhetischen Gemeinschaft begonnen hat, giebt dem allgemeinen Geschmack nur öffentlichen Ausdruck, um die Schaustellung seiner Person, seiner Kunst handelt es sich nicht, das Gefühl aller Menschen, ihre Liebe zum Schönen, den Mittelpunkt, in welchem sich alle persönlichen Neigungen begegnen, will er nur in seinen persönlichen Anschauungen und Leistungen feiern. Hierauf beruht die Stetigkeit in der geschichtlichen Fortbildung der schönen Kunst, soweit sie von der Erfindung abhängt; auch die technische Fortbildung derselben wird dadurch zum Theil bedingt. Wer das ästhetische Leben in seiner Bedeutung für die allgemeine Culturgeschichte begreifen will, wird zuerst auf diesen Zusammenhang in der Fortbildung der Gegenstände, in welchen die ideale Welt- und Lebensansicht der Völker und ihrer ästhetischen

Geselligkeit unter einander sich auszudrücken gesucht hat, sein Augenmerk zu richten haben.

280. Die Erfindung soll zur Darstellung gebracht werden. In ihr handelt es sich um die Mittel der Kunst. Der Mensch findet sie zunächst in seiner Persönlichkeit. Alle Anfänge der künstlerischen Darstellung schließen sich an die Bewegungen des Leibes in Wort, Gesang, Mimik und Tanz an. Diese der Natur am nächsten liegenden Künste haben vor weiter fortgeschrittenen Kunstarten doch einen Vorzug voraus, daß sie das Gemüth des Menschen in seinem Ganzen, soweit es entwickelt und mittheilbar ist, zur unmittelbarsten und vollständigsten Anschauung bringen. Sie leiden aber an den Beschränkungen der Persönlichkeit; die Nothwendigkeiten der von der Natur bedingten Wirklichkeit gestatten ihnen nicht die idealen Wünsche der Phantasie zu genügendem Ausdruck zu bringen. Daher sondert sich die Kunstübung wie vom Ganzen des Lebens (245), so von der Darstellung des Schönen in der ganzen Persönlichkeit ab, obwohl sie hierdurch den erwähnten Vorzug aufgiebt. Die Absichten des ästhetischen Lebens gehen auf die Eröffnung der Eigenthümlichkeit unter allen Menschen; die ästhetische Bildung will ihre Wirkungen über alle Zeiten der Geschichte verbreiten; dazu reichen die Kräfte des persönlichen Lebens nicht aus weder räumlich noch zeitlich; die schöne Kunst muß weiter reichende, weniger vergängliche Mittel suchen, um Denkmale aufstellen zu können, welche im weitesten Kreise die Augen auf sich ziehen und wo möglich in ewiger Dauer die Gemüther der Menschen entzücken. Solche Mittel lassen sich nur in der äußern Natur finden und die Kunstübung muß daher darauf ausgehn ihrer sich zu bemächtigen. Dies führt auf die Vertheilung künstlerischer Arbeiten. Die Aesthetik hat daher auch die Eintheilung der Künste zu einem Hauptgegenstande ihren Untersuchungen machen müssen. Es kann dabei nicht die Absicht sein alle Arten der Mittel aufzuzählen, welche der Mensch gebrauchen kann für die Darstellung des Schönen. Schon die Mittel, welche in der eigenen Person liegen, bleiben davon ausgeschlossen, weil

sie der allgemeinen Kunst angehören. Ebensowenig werden die Künste dabei berücksichtigt werden können, welche nur im Gebrauch eines verschiedenen Materials sich unterscheiden, wenn auch die Behandlung desselben sehr merkbare Verschiedenheiten in ihre Uebung und in ihre Leistungen bringen dürfte. Die Eintheilung der Künste wird sich nur halten dürfen an eine Classification der Erscheinungen, sofern sie zur Mittheilung der künstlerischen Erfindung dienen. Hierin aber liegen zwei Eintheilungsgründe, welche in ihrer Kreuzung vier Arten der schönen Künste abgeben. Der eine liegt in der Erfindung, der andere in der Erscheinung. Die Erfindung des Schönen, obgleich dem eigenthümlichen Bewußtsein angehörig, schließt sich doch an das allgemeingültige Bewußtsein an, an die Gedanken von Gegenständen, welche eine allgemeingültige Bedeutung haben und deren Wesen oder Charakter wissenschaftlich erkannt werden kann, weil Gefühl und Erkennen in unzertrennlicher Verbindung stehen (166). Diese Verbindung kann aber Störungen herbeiführen für die Harmonie der Erscheinungen, in welchen das Ideal des Schönen sich ausdrücken will (244 Anm. 1). Daher, um dieser Bedingung des Schönen vollkommner Genüge zu leisten, liegt in der schönen Kunst auch die Neigung ihre Schöpfungen vom Gedanken frei zu machen und abzusondern. Hieraus ergeben sich zwei Arten der Kunst; die eine wirft sich auf die Darstellung bestimmter Gedanken, die andere abstrahirt vom Inhalt besonderer Gedanken um die Harmonie der Verhältnisse um so reiner darstellen zu können. Wir wollen die erste Art der Kunst die concrete, die andere die abstracte nennen. Was die Erscheinung betrifft, so geht der Gegensatz, welcher in den Formen der Erscheinung, in Raum und Zeit, liegt, nothwendig auch auf die künstlerische Darstellung über, weil das Schöne nur in den Formen der Erscheinung dargestellt werden kann. Daraus ergeben sich zwei Arten der Kunst, die räumlich und die zeitlich darstellende. Sie entsprechen der Verschiedenheit der beiden edlern Sinneswerkzeuge, des Auges und des Ohres (156 Anm. 1), weil jenes den räumlichen, dieses den zeitlichen Verhältnissen sich zuwendet. In der Kreuzung dieser Gegensätze erhalten wir die vier

Kunstarten, welche man in der Untersuchung über die Verschiedenheiten der schönen Künste immer hat unterscheiden müssen. Nach ihren ausgezeichnetsten Werken nennt man die abstracte Kunst in räumlicher Darstellung die Baukunst, in zeitlicher Darstellung die Musik, die concrete Kunst in räumlicher Darstellung die bildende, in zeitlicher Darstellung die redende Kunst. Da alle diese Künste auf denselben Zweck hinarbeiten, haben sie auch nicht unterlassen können, in gemeinschaftlichen Werken sich einander zuzugesellen. Sie suchen dadurch auch den Verlust auszugleichen, welchen sie erleiden mußten, indem sie von der unmittelbarsten Darstellung des Schönen in der ganzen Persönlichkeit des Menschen sich lossagten, ja ziehen auch diese wieder an sich heran, um ihren gemeinsamen Zweck so vollkommen als möglich zu erreichen. Aber auch hiervon läßt sich nur ein bedingter Erfolg erwarten.

1. In die Untersuchung über die Kunstarten hat es Störungen gebracht, daß man in ihr von Nebengedanken sich nicht loszusagen wußte. Sie treffen theils die Erfindung, theils die Mittheilung, die beiden Elemente der künstlerischen Darstellung, jede für sich, welche in ihrer Beziehung zu einander genommen werden müssen, wenn man die Arten der Kunst bestimmen will. Zu den Fehlgriffen, welche aus diesen beiden Absonderungen hervorgehn, gesellt sich ein dritter, wenn man die Verbindung der Künste in ihre Arten zieht. Wenn man diese Fehler vermeidet, dann werden andere Störungen nicht schwer zu beseitigen sein, welche aus der Einmischung der Untereintheilungen in die Hauptarten hervorgehen könnten. Einseitig von der Erfindung ausgehend hat man dem Gedanken Raum gegeben, daß die Kunst der Dichtung die allgemeine Kunst sei. Da ist denn viel die Rede gewesen von Dichtungen der Musik, der Malerei und anderer Künste. Wenn man die Werke der Malerei in Worte, wenn man die Worte des Dichters in Gemälde zu übersetzen versucht hat, so wird man wohl gewahr geworden sein, daß die Erfindungen des Malers und des Dichters von ganz verschiedener Art sind. Einseitig von den Mitteln der Mittheilung ausgehend sieht man sich in eine unendliche Zahl der Darstellungsweisen gezogen, die allgemeine Kunst verschwindet, es bleibt nur eine verwirrende Zahl der Künste übrig. Arten derselben muß man unterscheiden, wenn man zu einer Eintheilung der Künste gelangen will, aber es bieten sich gar zu viele

Arten dar. Wir können nur ein Paar derselben herausgreifen. Die schöne Gartenkunst, die schöne Tanzkunst, die Mimik hat man besonders aufgezählt. Wir werden sie unterzubringen haben unter die bildende Kunst; daß sie ein besonderes Material gebrauchen zur Veranschaulichung der Schönheit in räumlichen Verhältnissen, welche bestimmte Gegenstände unsern Gedanken vergegenwärtigt, unterscheidet sie in keinem wesentlichen Punkte von dem, was Malerei und Sculptur beabsichtigen. Der Maler, welcher lebende Bilder stellt, ist ganz in seinem Fache, nur daß er Personen und Sachen an die Stelle der Farben setzt. Nur erinnern diese Künste auch an die dritte Klippe der richtigen Eintheilung, an die Verbindung der Kunstarten. Man gebraucht in ihnen lebende Dinge, den ganzen Menschen zur Darstellung des Schönen im Raum; das zieht die Berechnung der zeitlichen Verhältnisse in die Absichten der Kunst und die Bewegung wird zu einem neuen Mittel der künstlerischen Darstellung, weil sie vom Leben sich nicht trennen läßt. Das am weitesten gehende Beispiel einer solchen Verbindung von Künsten ist die theatralische Kunst, welche aus einer Vereinigung aller besondern Künste zu einer Gesammtwirkung angesehen, aber eben deswegen nicht als eine besondere Kunst gezählt werden darf. Die beiden Gruppen der Künste, welche wir unterscheiden, die concrete und die abstracte Kunst, stellen sich deutlich heraus, wenn man bemerkt, daß die bildende und die redende Kunst in allen ihren Werken bestimmte, durch Begriffe zu bezeichnende Gegenstände darzustellen sich zur Aufgabe machen, die Architectur dagegen und die Musik von der Darstellung solcher Gegenstände ganz absehen und ihren positiven Charakter nur darin finden, daß sie die ideale Stimmung des Gemüths in harmonischen und symmetrischen Verhältnissen des Raumes und der Zeit auszudrücken suchen. Diese abstracten Künste gehen bis auf das Kleinste herab nur auf solche Verhältnisse aus. In der Tonkunst ist jeder Ton auf ein zeitliches Verhältniß, in der Architektur jedes Glied auf ein räumliches Verhältniß zurückzubringen und beide Künste würden sich auf rein mathematische Gesetze zurückführen lassen, wenn es in ihnen nicht darauf ankäme in der Harmonie oder Symmetrie der räumlichen und zeitlichen Verhältnisse die ideale Stimmung des Gemüths, die originelle Erfindung der Phantasie erkennen zu lassen. Um aber die Bedeutung dieser abstracten Künste zu begreifen muß man sie rein von Beimischungen sich denken, welche sich ihnen leicht ergeben, weil die Abstraction von bestimmten Gedanken doch immer nur relativ bleibt. Der Architectur gesellt sich Malerei und Sculptur in den Zierrathen bei, der Musik die redende Kunst im Gesange und man wird bemerken können, daß diese Mischungen der Künste den Anfängen, der Natur am nächsten liegenden Ursprüngen der Kunst mehr

entsprechen als die strenge Absonderung der Künste. Es dürfte nicht überflüssig sein noch hinzuzufügen, daß die abstracten Künste dadurch, daß sie die Darstellung besonderer Gegenstände aufgeben doch nicht frei werden von der Beziehung des Ideals auf einen Gegenstand, welchen wir als nothwendig für die künstlerische Erfindung gesetzt haben. Dies zeigt sich am deutlichsten darin, daß die Werke der Architektur und der Musik von Formen einer in der Ueberlieferung sich fortbildenden Uebereinkunft in hohem Grade abhängig sind. Die traditionelle Form giebt den Gegenstand origineller Erfindung ab, welche die Mittheilung zwischen Künstler und Kunstfreund vermittelt. Ueber die Baukunst ist noch besonders zu erwähnen, daß wir zu ihr alles rechnen, was auch nur in kleinsten Verhältnissen eine ästhetische Form im Raum herzustellen sucht. Im Begriff der concreten Kunst liegt es, daß die Absichten der abstracten Kunst auf sie übergehn, Symmetrie und Harmonie der Verhältnisse werden auch in der bildenden und redenden Kunst aufgesucht; aber nicht unbedingt; die besondern Absichten dieser Künste, welche auf Darstellung bestimmter Gegenstände gehen, würden es als unzweckmäßig erscheinen lassen, wenn sie an das strenge Gesetz der räumlichen und zeitlichen Verhältnisse gebunden würden. Daher nimmt die bildende Kunst zwar auch etwas von der architectonischen Anordnung in der Gruppirung, die redende Kunst etwas von der Musik im Versmaß und im Bau der Perioden auf, ordnet es aber dem Charakteristischen ihrer Gegenstände unter. Die concreten Künste haben vor den abstracten voraus, daß sie mehr den ganzen Menschen zum Ausdruck bringen, die letztern vor den erstern, daß sie freier den Wünschen der Phantasie nachgehen können. Hierin überbietet die Musik noch bei weitem die Architectur, weil wir leichter über die Verhältnisse der Zeit gebieten, als über die außer uns liegenden Massen einer uns fremden, über den Raum sich ausbreitenden Natur. Aber die Verhältnisse der Zeit lassen sich auch nicht fesseln und die Werke der Tonkunst sind daher sehr vergänglich, nur in wandelbarer Ueberlieferung kann man ihnen eine längere Dauer geben; viel dauernder sind die Werke der Baukunst, deren Monumente der Zeit trotzen zu können scheinen. Dennoch auch sie sind vergänglich, nur in den Gedanken der Menschen erhält sich ihr Andenken und zu nichts würden sie dienen, wenn ihre Absichten nicht verstanden und im Andenken der Menschen erneuert würden. Hierin zeigt sich nun der große Vorzug der concreten vor den abstracten Künsten. Mit dem Leben des ganzen Menschen stehen sie in solcher Verbindung, daß sich in ihnen beständig wieder sein Leben in der Vergangenheit und in der Gegenwart abspiegelt mit allen seinen Wünschen, welche der Zukunft vorgreifen. Dieser Reichthum und dieses sich beständig

erneuernde Leben, welches alle Bildungselemente zur vereinigten Darstellung zu bringen strebt, giebt den bildenden und den redenden Künsten ihre mächtige Wirkung im Gange der Cultur. Hierin zeichnet sich die redende Kunst noch vor der bildenden aus, weil sie den Vorzug der Musik vor der Baukunst theilt und die Sprache das umfassendste Mittel der Mittheilung unter den Menschen bietet. Dies hat dazu beigetragen ihr den Schein zu leihen, als könnte sie die allgemeine Kunst vertreten. Es lassen sich aber auch ihre Mängel nicht verkennen. Die Versuche der Dichtkunst zu malen können immer nur dürftig ausfallen. Die Abstractionen der Sprache und der Fluß der Rede können die sinnliche Anschaulichkeit räumlicher Verhältnisse nicht ersetzen, das Dauernde nur unvollkommen ausdrücken. Man hat Mittel gefunden den Werken der Dichtkunst Dauer zu geben im Gedächtniß und in der Schrift; sie tragen die Denkmale der Kunst in die weiteste Ferne und sind unschätzbar für die Ueberlieferung der ästhetischen Bildung, aber das Leben der Rede können sie doch nur in einem Nachhall wiedergeben. Die bildenden Künste vergegenwärtigen dem Auge, woran das Wort nur in allgemeiner Vorstellung erinnern kann; ihre Werke sind weniger vergänglich. Dagegen können sie auch die Bewegungen des Gemüths nur andeuten. Wenn man ihre Werke loben wollte, hat man ihnen eine sprechende Vergegenwärtigung der Handlung zugeschrieben; aber sie sind für das Auge; dem Ohre sind sie stumm. Ihre höchsten Leistungen wenden sich der Sage oder der Geschichte zu oder entnehmen ihre Gegenstände der Dichtkunst. Will man sie verstehen, so bedarf man der Auslegung durch die Rede. Ueberlegt man aber diese Vorzüge und Mängel der einzelnen Künste, so wird man zu dem Abschluß geführt, daß sie sich gegenseitig ergänzen sollen. Verbindungen der Künste zu gemeinschaftlichen Leistungen treten uns überall entgegen. Man möchte sie alle versammeln zu einer Gesammtleistung. Das Äußerste, was in dieser Richtung erreicht worden ist, ist die theatralische Kunst. Ihr würde die Palme gebühren unter allen Künsten, wenn es ihr wirklich gelingen sollte die Wirkungen aller Künste in Einklang zu setzen. Aber wir sehen auch an ihr, welche Schwierigkeiten es hat die besondern Künste dazu zu bewegen die ihnen eigenthümlichen Vorzüge aufzugeben um einem fremden Zwecke dienstbar zu werden. Nur widerwillig geben sich Architectur und bildende Kunst dazu her ihre Absichten, die auf Dauer berechnet sind, einer augenblicklichen Darstellung zu opfern; Maler und Bildhauer kennen viel bessere Mittel zur Darstellung ihrer Erfindungen als die sehr bedingte Natur des Schauspielers. Der Dichter dünkt sich Meister des ganzen Werkes, aber dem Schauspieler muß er sich fügen und vielen andern Bedingungen der

Darstellung; treten noch Musik, Gesang und Tanz hinzu, so muß er sich allen ihren Forderungen anbequemen und hat zu befürchten, daß seine Absichten unter der Last des Schmuckes zur Nebensache herabsinken. Wie die Sachen stehen, werden wir in der theatralischen Kunst wohl einen Beweis davon sehen können, daß alle Künste gemeinschaftliche Absichten verfolgen, aber auch daß es nicht allein in der bisherigen Unvollkommenheit ihrer Leistungen, sondern auch in der Verschiedenheit ihrer Mittel und ihrer Beschränktheit liegt, wenn sie keine volle Einigung erreichen können. Es kann nicht fehlen, daß die Absichten verschiedener Künstler auseinandergehen. In ihrem Zusammenspiel läßt sich nur ein bedingter Einklang erreichen; sie bedingen einander gegenseitig. Dazu kommt noch die Bedingtheit ihrer Leistungen durch den Geschmack des Publicums. Die Künstler in ihrer Gesammtheit suchen sich ihr Publicum zu bilden; das Publicum zieht sich seine Künstler heran. Dies ist die Gemeinschaft des ästhetischen Lebens, in welcher sich eine allgemeine menschliche Bildung verbreiten soll.

2. Die größte Mannigfaltigkeit ihrer Aufgaben hat die Ästhetik in der Unterscheidung der Unterarten der besondern Künste und ihrer Verbindungen gefunden. Wir würden weit die Grenzen unserer Aufgabe überschreiten, wenn wir in systematischem Zusammenhange auf dieses weitläuftige Thema eingehen wollten. Nur darauf können wir hinweisen, daß durch unsere Eintheilungsgründe auch die Gesichtspunkte angegeben sind, welche weiter in die Besonderheiten ästhetischer Leistungen einführen. Sie beruhen auf dem Unterschied zwischen Erfindung und Mittheilung und auf dem Zusammenhang zwischen beiden. Die Unterarten der Künste und ihre Verbindungen haben keine andern Gründe, sondern heben nur bald das eine bald das andere Moment hervor. Wir kennen sie aus der Erfahrung in der größten Mannigfaltigkeit, welche der Classification viele Schwierigkeiten gemacht hat; Irrungen waren dabei unvermeidlich, wenn man in der Geschichte der Kunst (211) oder in den Abstractionen aus der Erfahrung die Gesetze der Ästhetik finden wollte (212); nur wenn man zu unterscheiden weiß, welche Modificationen der schönen Kunst aus der Erfindung, welche aus der Mittheilung oder aus ihrer gegenseitigen Beziehung, welche ferner aus der Verbindung der Künste oder aus der geschichtlichen Entwicklung derselben hervorgegangen sind, wird man einiges Licht in diesen Wald der Unterscheidungen bringen können. Von manchen derselben wird man bald sich lossagen lernen, wenn man nur einige logische Ueberlegung in die Untersuchung bringt, und daß sie viel besprochen worden sind, kann uns nur daran erinnern, daß die Ästhetik die jüngste unter allen angewandten philosophischen Wissenschaften ist. Dahin gehört, daß

dem Schönen das Erhabene zur Seite gestellt worden ist, als könnte man neben das Ganze einen Theil setzen. Andere sind schwerer zu beseitigen, weil sie geschichtlich sich eingebürgert haben, obwohl sie ihre Verbreitung nur ausgezeichneten Kunstübungen verdanken möchten, wie der mimische Tanz, der Unterschied zwischen Roman und Novelle. Die Unterschiede in den abstracten Künsten treffen zum größten Theil die geschichtliche Entwicklung ihrer Formen, weil die Erfindung bei ihnen an Formen der Ueberlieferung sich anschließt (Anm. 1). Ein Grund hiervon liegt darin, daß sie mehr als andere Künste der Mitwirkung vieler bedürfen. Zum Theil liegen sie auch in der Verbindung mit andern concreten Künsten, denen sie mitwirkend sich anschließen; wie die Vocalmusik zeigt und die Bauten, welche Räume für andere Künste schaffen. Das meiste Interesse von diesen Unterarten der Kunst haben zwei Classen, die, welche auf psychologischen Unterschieden beruhen, und die, welche in geschichtlicher Fortbildung ein musterhaftes Ansehen gewonnen haben. Die erstern schließen sich vorzugsweise an die concreten Künste an, weil der Gedanke bestimmter Gegenstände in der Fülle psychologischer Unterschiede nicht fehlen darf. Davon wird man einen Hauptbeweis in dem Unterschiede zwischen komischer und und tragischer Kunst finden können. Obgleich ursprünglich nur der dramatischen Dichtkunst angehörig, hat er sich doch in einem viel weiterem Gebiete Geltung verschafft, man redet von komischen und tragischen Begebenheiten und auch der bildenden Kunst wird es nicht benommen werden können komische und tragische Scenen darzustellen, sowie das ganze Gebiet der redenden Kunst den Gegensatz zwischen Komischem und Tragischem mit seinen Mischungen und Uebergängen in Anspruch genommen hat. Dagegen den abstracten Künsten bleibt dieser Gegensatz fremd; von einer komischen oder tragischen Baukunst läßt sich gar nicht reden; die Musik nimmt den Gegensatz auch nur in ihrer Verbindung mit der Dichtkunst auf, wenn sie nicht etwa in Spielereien einer malerischen Nachahmung sich verlieren sollte. Der Grund hiervon liegt darin, daß die Künste, welche bestimmte Gedanken darstellen, auch die Vergesellschaftung der Vorstellungen und mithin das Gesetz des Gegensatzes in sich aufnehmen (175 Anm.); daher gestatten sie die indirecte Darstellung des Schönen, wecher das Komische angehört. Die komische Welt ist die verkehrte Welt, welche den Gedanken der idealen Welt in empfänglichen Gemüthern weckt. Das darf die indirecte Kunst erwarten; die directe Kunst darf es nicht; daher soll die tragische Kunst auf den Streit der Leidenschaften die Versöhnung zur Anschauung bringen und die abstracten Künste dürfen nicht unterlassen ihre Disharmonien aufzulösen. Nur die Gegensätze zwischen Ernst und Scherz, zwischen Anmuth

und Würde, heiterem und erhabenem Schwung der Seele, wie sie in mancherlei Abschattungen sich benennen lassen, können von den abstracten Künsten ausgedrückt werden, weil sie unmittelbar in dem Gegensatze zwischen Angenehmem und Unangenehmem liegen; wo es der Vermittlung bestimmter Gedanken bedarf um das Gefühl der ästhetischen Lust zu wecken, da reichen ihre Mittel nicht zu. Es läßt sich ersehen, daß die Stimmungen des Gemüths, welche der Erfindung zu Grunde liegen, von der mannigfaltigsten Art sein können; man kann sie auch in Classen bringen und nach ihnen verschiedene Arten der Kunst unterscheiden, die naive, die elegische, die sentimentale; aber der unendlichen Mannigfaltigkeit wechselnder, originaler Stimmungen der Künstler wird man dadurch auch nur in weitester Ferne nicht mächtig werden und nur wenn sich nachweisen ließe, daß solche Classen der Stimmungen in der Geschichte der Kunst hervorragende Gestalten hervorgerufen, bei einzelnen Künstlern oder in ganzen Zeiträumen geherscht hätten, würde sich aus ihrer Beschreibung ein bedeutender Gewinn für das Verständniß der Kunsterscheinungen erwarten lassen. Wenn man von der ästhetischen Stimmung des Gemüths absieht, bleiben noch die Motive für die psychologische Betrachtung übrig, welche in den zur Kunstübung auffordernden Gegenständen liegen. Sie bieten einen festern Halt zur Eintheilung der Kunstarten, weil sie der künstlerischen Mittheilung näher liegen. Die concreten Künste, welche auf die Darstellung bestimmter Gegenstände sich richten, lassen ungesucht zwei Arten der Motive unterscheiden. Die eine schließt sich näher an das persönliche Leben und die individuelle Stimmung des Künstlers an, die andere sucht mehr das Gemeinschaftliche im Kreise der Mittheilung, also das öffentliche Leben auf. Auch in diesem Unterschiede haben wir es mehr mit den concreten als mit den abstracten Künsten zu thun. Für die bildende Kunst geht hieraus der Unterschied zwischen dem, was man Genre genannt hat, und zwischen der Geschichte oder Sage darstellenden Kunst hervor; in der redenden Kunst entspricht dem erstern die lyrische Dichtkunst, der andern hat man zwei Formen zur Seite gestellt, das Epos und das Drama. Der Unterschied ist jedoch nur ein Gradunterschied, wie sich dies an den überaus mannigfaltigen Uebergängen in der Dichtkunst am leichtesten erkennen läßt. Wenn wir das Genre oder die Lyrik mit der historischen Kunst vergleichen, so werden wir nicht anstehn können der letztern einen bedeutenden Vorzug vor dem erstern einzuräumen. Schon in der Größe des äußern Umfanges ihrer Werke macht er sich merklich. Für einen Gegenstand, welcher mehr das persönliche Interesse des Künstlers als die öffentliche und allgemeine Theilnahme in Anspruch nimmt, darf man eine lange dauernde Aufmerksamkeit nicht fordern. Die

großen Werke, welche als Denkmale der Zeit die Zeit überdauern und die ästhetische Bildung der Gegenwart der Zukunft verrathen und überliefern sollen, sind nur von den Arten der Kunst zu erwarten, welche im Geschmacke einer ganzen Bildungsstufe entworfen die Gegenstände allgemeiner Verehrung und Liebe feiern. Diesem Vorzuge der historischen Kunst können das Genre und die Lyrik nur dadurch ein Gegengewicht halten, daß sie als unmittelbare Ausflüsse der Begeisterung des Künstlers sich darstellen. Sie gewinnen dadurch eine subjectivere, d. h. persönlichere Haltung, eine größere Beweglichkeit auch in der Form der Mittheilung, etwas Vertraulicheres und unmittelbar Ansprechendes. Wenn man in der Poesie die historische Kunst an zwei Arten, das Epos und das Drama, vertheilt hat, so beruht dies nur auf der Berücksichtigung der Verbindung der Künste. Auch das Epos kann dramatisch werden und die Wechselrede in sich aufnehmen. Kleinere Arten des Epos oder Zwischenarten zwischen Epos und Lyrik, wie das Idyll, die Ballade, können ganz in dramatischer Form ausgeführt werden. Nur eine Beschränkung findet dabei statt, weil die Vermehrung der Zwischenredenden ohne Hülfe der sinnlichen Veranschaulichung verwirren würde. Daher giebt das Dramatische für sich keine besondere Kunstart ab, sondern erst in seiner Verbindung mit der Schauspielkunst wächst ihm eine bevorzugte Bedeutung zu. Die dramatische Kunst hat ihre Stelle neben Lyrik und Epos nur dadurch erhalten, daß sie für die theatralische Kunst arbeitet. Von dieser Abhängigkeit hat sie sich freilich auch frei zu machen gesucht, weil ihr die Mittel der theatralischen Kunst, wie sie im Schwange ging, nicht genügten; sie ist dadurch nur entweder zum Schauspiel für ein Theater der Zukunft oder zum dramatisirten Epos gekommen. Genre oder Lyrik und historische Kunst lassen noch manche Unter- und Zwischenarten zu, welche sich in noch größerer Zahl bei den redenden als bei den bildenden Künsten gemeldet haben, weil die Vorzüge der erstern vor den letztern die größere Mannigfaltigkeit ihrer Gegenstände herbeiziehn (Anm. 1). Mit der Darstellung bestimmter Gegenstände beschäftigt können sie bis in das Lehrhafte sich verlaufen, welches ihre äußerste Grenze bezeichnet; die bildende Kunst kann zum Porträt, die Dichtkunst zur didaktischen Schilderung sich herablassen; sie kann zur bequemern Darstellung der Gedanken der gebundenen die ungebundene Rede vorziehen. Manche von diesen Unter- und Zwischenarten haben die Aufmerksamkeit der Ästhetik auf sich gezogen; mit Recht, aber nur weil sie als Formen von geschichtlicher Wichtigkeit Beachtung verdienen. Wir wenden uns damit der andern Seite der Kunstarten zu, welche, wie gesagt, in der Geschichte ein musterhaftes Ansehn gewonnen haben. Es ist früher darauf hingewiesen worden (247 Anm.),

daß die schöne Kunst in periodischen Absätzen sich ausbildet, in welchen den Höhenpunkten der Begeisterung und den Leistungen regelmäßig Ausbreitung, aber auch Verfall folgt. Im Aufschwung der Kunst bildet sich das aus, was die Ästhetik Styl einer Schule genannt hat, im Verfall folgt die Manier. Auf diese Erscheinungen hat die Kunstgeschichte ihr Auge zu richten; wenn aber die Ästhetik darauf ausgeht Regeln für die Kunst aufzustellen und für besondere Kunstarten besondere Regeln, dann blickt sie auf die musterhaften Beispiele des Styls um in ihnen den Kanon der Schönheit bestätigt zu finden, auf die Ausartungen in Manier als auf abschreckende Beispiele. In dieser Weise sind nun auch verschiedene Arten der Kunst unterschieden worden, die antike, die romantische, die moderne Kunst; noch manche andere Arten würden sich hinzufügen lassen, wenn man das Ganze der Kunstgeschichte überblickte; daß eine solche Eintheilung nicht vollständig werden kann, liegt im Begriff der Geschichte, aus welcher sie entnommen wird. Sie ist überdies verführerisch für die Kunstübung, weil sie leicht zur Nachahmung der musterhaften Beispiele verlockt, besonders für unsere moderne Kunst, welche gern durch die Reflection über die Geschichte ihre Begeisterung wecken möchte und dem eklektischen Verfahren sich zuneigt. Doch ist ihr das nicht wesentlich, denn sie sollte vielmehr daran erinnern, daß nur die Kunst, welche der Bildung ihrer Zeit gewachsen ist und nicht in der Nachahmung früherer Zeiten sich gefällt, Musterhaftes hervorbringen kann. Das Ungenügende einer solchen Eintheilung der Kunstarten für die Ästhetik hat nur verkannt werden können, weil man eben dem Eklekticismus geneigt war. Für die Kunstgeschichte aber ist sie von der größten Bedeutung und daß sie auch in der Ästhetik Ansehen gewonnen hat, ist ein Beweis der engen Verbindung beider Wissenschaften. Wenn die Ästhetik darauf ausgeht in der Unterscheidung der Unter- und Zwischenarten der besondern Künste die Mannigfaltigkeit der Kunsterzeugnisse sich begreiflich zu machen, sieht sie sich genöthigt auf das ästhetische Leben in der Geschichte und auf seinen Zusammenhang mit allen Zweigen des vernünftigen Lebens zu blicken; nur aus einem solchen weitausschauenden Gesichtspunkte wird sich ihr die Einsicht in die Gründe der vielgestaltigen Schöpfungen der Phantasie und der Kunst eröffnen. Wir haben daher die Arten der Kunst, welche historische Geltung errungen haben, nicht als unbrauchbar für die Ästhetik zu verwerfen, können ihnen aber auch nicht zugestehn, daß sie allgemeingültige Regeln für die Eintheilung der Künste abgeben. Noch eine Folgerung wird hieraus sich entnehmen lassen. Die Geschichte findet ihren Halt in der Literatur; ihr steht von allen Künsten am nächsten die redende Kunst, welche auch nur in der Literatur ihren Werken Dauer giebt.

Diese Dauer überragt aber alle andere Werke der Kunst, wenigstens der verständlichen Kunst. An Sage und Geschichte sich anschließend geben die Werke der redenden Künste die sprechendsten Zeugnisse der ästhetischen Bildung welche die Geschichte bis in die ältesten Zeiten zurück uns übersehn läßt. Dies giebt ihnen außer den andern Vorzügen, welche ihnen eigen sind, auch noch einen Vorzug für die Ästhetik. Wenn wir die Mannigfaltigkeit der Kunstschöpfungen in ihrem Zusammenhange übersehn, wenn wir die Stimmungen des Gemüths, aus welchen sie hervorgegangen, begreifen wollen, so haben wir uns vorzugsweise an die Werke der redenden Kunst, an die Literatur der Culturvölker zu halten. Ohne ihre Vermittlung würden die stummen Denkmale der übrigen Künste nur wenig Verständliches uns darbieten.

281. Nachdem wir die Verzweigungen des ästhetischen Lebens betrachtet haben, legt sich uns die Frage vor, wie es mit seiner Organisation zu einem Ganzen beschaffen sei. Ein Blick über seine Erscheinungen wird uns überzeugen können, daß nur wenig Hoffnung vorhanden ist sie über einen zufällig sich gestaltenden Verkehr erheben zu können. Leichter ist es die Gründe ihrer Störungen als die Mittel ihnen zu begegnen aufzudecken. Zu den Hauptgründen jener Störungen gehört die Verschiedenheit der schönen Künste. Durch die Fortschritte in ihrer Entwicklung, durch die Ausbildung ausgezeichneter Virtuositäten in ihnen werden die Schwierigkeiten sie zu einer gemeinschaftlichen Wirksamkeit zu vereinen nur vermehrt; denn diese höhere Ausbildung gehört der Vertheilung der Arbeiten an und kein Tausch der Güter, welcher ihre Nachtheile ausgleichen könnte, stellt sich ihr zur Seite. Wir haben schon bemerkt, wie wenig es gelingt die verschiedenen Künste zu einer Gesammtwirkung in demselben Sinn zu vereinen (280 Anm. 1). Wir haben auch darauf hingewiesen, daß die Gesammtheit der ästhetischen Bildung am dauerndsten und am deutlichsten in den Werken der redenden Kunst sich ausdrückt (280 Anm. 2); aber unfähig sind sie doch eine Gemeinschaft des ästhetischen Lebens unter allen Menschen in gleicher Weise zu bewirken; denn die Werke der Sprache sind vorzugsweise Gemeingüter des Volkes, welches sie spricht, und nur nothdürftig lassen sie

sich auf andere Völker übertragen. Die abstracten und bildenden Künste sind um vieles geeigneter die ästhetische Gemeinschaft unter allen Menschen zu vermitteln. Der Grund aller dieser Hindernisse für die allgemeine ästhetische Mittheilung liegt in der Ablösung der besondern Künste von der ganzen Person des Menschen, welche ihre Eigenthümlichkeit eröffnen will durch alle Mittel, welch ihr zu Gebote stehn. Durch vollen Ausdruck der Gemüthsstimmung zeichnen sich die Anfänge der Kunst vor ihren Fortgängen aus und wie sie den Erguß einer vollen Seele bieten, so ergreifen sie auch das ganze Gemüth. Nicht allein unter einzelnen Menschen ist es so, auch bei ganzen Völkern findet sich dasselbe. Die Anfänge der nationalen Kunst drücken den Volkscharakter viel verständlicher und viel allgemeiner ansprechend aus als die Erzeugnisse einer verfeinerten und mit größern Mitteln ausgerüsteten Kunst. Die jugendliche Phantasie der Völker schafft ihre Werke in Gemeinschaft und für die Gemeinschaft, weniger wie Werke einzelner Meister, mehr wie Werke der ganzen Nation; wie ein natürlicher Ausdruck des allgemeinen Geschmacks am Schönen, wie ein voller Erguß alles dessen, was die erfinderische Phantasie des Volkes bewegt, stellen sie sich dar. Dies hat der Volkspoesie, der Mythologie, der Sage, den Mährchen der Völker warme Verehrer zugewandt. Dabei zeigt sich wieder der Vorzug der redenden vor den übrigen Künsten. An seiner Sprache dichtet das Volk, aber es giebt dieser Dichtung auch einen Inhalt in den Dichtungen seiner Phantasie. So findet sich in den Anfängen der Kunst eine Organisation des ästhetischen Gesammtlebens; aber mit den Fortschritten der Bildung verfällt sie auch. Die nationale Kunst zersplittert sich, wie die Sprachen der Völker sich abstumpfen. Diese Organisation ist wie von Natur gegeben, der Kunst fremd, aus den Motiven erwachsen, welche die Völker vereinigen, nicht rein aus den Motiven des Schönen. Das ist der Grund ihres Verfalls. Wie musterhaft auch die Beispiele sein mögen, welche uns vorschweben, wenn wir der ersten naturwüchsigen Kunst gedenken, das Ideal der Kunst können wir von ihnen nicht vertreten finden. Die Vernunft und Kunst des Menschen strebt über

die Natur hinaus. Viel tiefer gehen die Absichten der ästhetischen Mittheilung, als daß sie von der Darstellung des allgemeinen nationalen Bewußtseins erreicht werden könnten. Des Künstlers origineller Geist will über den gleichen Boden seiner Umgebungen sich erheben, nicht wiederholen, was alle denken und fühlen, auch nicht bloß vortragen, was seinem Volke gefällt, sondern allen Menschen die Gesetze der Schönheit, wie sie ihm sich abspiegeln, enthüllen. In diesem Sinne durchbricht er die angestammte demokratische Organisation der nationalen Kunstübung und versucht sich zum Herscher über den Geschmack aufzuwerfen. Versuche einer neuen Organisation sind hieraus hervorgegangen, in welchen die Künstler eine aristokratische Stellung zu dem kunstliebenden Publicum einnahmen, wie im wissenschaftlichem Gebiete die Gelehrten zu den Laien. Ihr öffentliches Ansehn beruhte auf ihren persönlichen Leistungen. Dem lag die Zerstreuung der ästhetischen Kräfte näher als ihre Vereinigung. Je tiefer die Originalität der Künstler sich ausbildete, um so größer war die Gefahr der Zersplitterung; im Princip der ästhetischen Mittheilung liegt nichts, was ihr entgegenarbeiten könnte; nur von außen konnte ihrer Organisation Hülfe geboten werden. Ueberbleibsel der nationalen Kunst sind geblieben, weil keine Entwicklung plötzlich geschieht. So wie das Volk seinen Stat gegliedert hat, hat auch das politische Gemeinwesen der nationalen Kunst sich angenommen und ihr eine Organisation zu geben versucht. Denkmale des Nationalruhms, der Schmuck nationaler Feste haben die Hülfe der Künstler herbeigezogen, sie zu gemeinsamen Werken vereinigt, ihnen die Macht und das Ansehn des Stats geliehen; Sammlungen der Kunstwerke, Schulen zur Pflege der Kunst sind vom State gegründet worden und haben Mittelpunkte abgeben sollen für die Organisation der ästhetischen Bildung. Wenn aber einmal die Absichten der schönen Kunst über den nationalen Gesichtpunkt hinaus sich erweitert haben, lassen sie sich den engern Zwecken des Stats nicht unterwerfen. Ihre Absichten gehn nicht auf nationale, sondern auf allgemeinmenschliche Bildung. Hierin würden sie sich leichter an die Organisationen der religiösen Gemeinschaft anschließen können.

Auch von dieser Seite ist es daher versucht worden ihren Leistungen Zusammenhang zu geben. Die Regel der Andacht, die Feier religiöser Feste haben den Verein aller Künste aufgeboten um ihnen Schmuck und Eindruck zu geben. Im Dienste des Heiligen hat sich eine heilige Kunst ausgebildet; an die Stelle der nationalen Kunst, welche den Ruhm des Volkes verherlichte, ist eine höhere Kunst getreten, welche die heilige Geschichte zum Gegenstand hat. Aber die Religion fordert Wahrheit; den Schmuck des Schönen, mit welchem sie sich bekleidet, kann sie doch nicht ohne Beschränkung zulassen; sie wehrt den Fabeln der Phantasie. Die schöne Kunst dagegen kann diese Fabeln nicht entbehren; von den Forderungen der Religion findet sie sich bewegt; ihrem Dienste kann sie sich nicht unterwerfen. So kann auch der Zusammenhang ihren Absichten nicht entsprechen, welcher von den Organisationen der Religion ihr dargeboten wird. Politische und religiöse Ordnungen, obwohl ihr verwandt und ihr Hülfe bietend, können doch den Mangel einer aus ihrem Wesen hervorgehenden Ordnung ihr nicht ersetzen. Aus ihrem Wesen will sich ihr aber keine eigene Organisation ergeben; denn der Originalität der Individuen Zwang anzuthun würde gegen ihre Absichten sein, und wenn auch im Wesen der Individuen ihre Ordnung im Zusammenhang mit dem Ganzen angelegt ist, so haben wir sie doch in einer Tiefe des Gemüths zu suchen, welche die schöne Kunst ahnen lassen, aber nicht darstellen kann, weil sie in ihren Darstellungen der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen sich zuwendet. Nur wenn sie das ganze Leben zum Kunstwerk auszubilden und in ihm die schöne Seele des Künstlers zur vollen Anschauung zu bringen vermöchte (244), würde sie auch im Stande sein aus ihrem Wesen heraus eine Concentration der Gesellschaftsordnung hervortreten zulassen. Dies gehört den Idealen an, deren Verwirklichung von der Zukunft gehofft wird. Auf sie verweisen uns Philosophie und Religion und versichern uns ihres einheitlichen Grundes. Die schöne Kunst kann sie nur in vereinzelten Werken der Phantasie veranschaulichen. Daher ist uns wohl die Hoffnung gestattet, daß in der Tiefe der Dinge die zerstreuten Werke des ästhetischen Lebens einen geregelten Fortgang haben

werden; aber auch nur wenn wir über die ästhetische Weltanschauung uns erheben, werden wir dieser Hoffnung uns versichern können; die Geschichte der Kunst giebt für sie keine Bürgschaft ab. Nur in ihrer Verbindung mit andern Bildungselementen hat die Kunst ihre Bedeutung, gewinnt sie daher auch ihren Halt. Hieraus werden wir es erklären müssen, daß alles, was ihr von Organisation zuwächst, aus andern, ihr fremdartigen Motiven hervorgeht.

Unsere Ueberlegungen über die Ästhetik haben uns darauf hingewiesen, daß die Mannigfaltigkeit ihrer Aufgaben aus Reflectionen über die Kunstgeschichte stammt (280 Anm. 2). Wenn wir aber einen Faden in der Kunstgeschichte suchen, so stehen wir vor einem großen Räthsel. In allen andern Gebieten des sittlichen Lebens möchte es leichter sein einen Fortgang der Entwicklung erkennbar zu machen, als in diesem. Fortschritte in der technischen Ausführung lassen sich wohl erkennen; sie haben aber nichts zu bedeuten, wenn sie nicht von den Fortschritten in der Erfindung belebt werden, und diese scheinen sie mehr gehemmt als erfrischt zu haben. Daß sie für sich keinen Werth haben, zeigt die Erscheinung, daß sie wieder fallen gelassen werden und verloren gehen, wenn der erfinderische Geist sie nicht mehr zu gebrauchen weiß. Viel sicherer sind die Fortschritte der mechanischen als der schönen Kunst. Wenn wir aber auf die Erfindung sehen, wie viel freier hat sich die Phantasie bewegt in der Jugend der Menschheit als in ihrem Alter, wie viel reicher sind ihre Erfindungen gewesen in der Sage der Vorzeit als jetzt. Wie den einzelnen Menschen die Phantasie im Alter ermattet, so scheint es auch der Menschheit zu widerfahren. Der Mensch wird klüger; aber seine Klugheit lehrt ihn seine Wünsche beschränken; vieles, was er für möglich hielt, hat er als naturwidrig erkennen gelernt; er glaubte an die Wunder der Natur; er fängt an die Wunder Gottes zu bezweifeln; durch seine Wissenschaft wird ihm sein Ideal geschmälert. Mit Wünschen mag sich die Jugend nähren; der Mann soll das Ausführbare in der Wirklichkeit schaffen; da hat er mit der unschönen Noth zu kämpfen; die Spiele der Phantasie müssen auf den kleinsten Raum beschränkt werden. Werden wir uns nun wundern können, daß die Werke, welche der Mensch in seinem rüstigsten Alter betreibt, die schöne Kunst nur als ein Nebenwerk fördern oder als das Werk eines besondern Berufs, als ein Handwerk in der Vertheilung der Arbeiten, nur dazu bestimmt an andere Zweige des sittlichen Lebens sich anzuschließen und von ihnen

ihre Organisation empfangend? Wenn die schöne Kunst dagegen sich auflehnt und ihren selbständigen Werth geltend macht, so muß sie noch immer an eine Kunst der Zukunst denken. Eine seltsame Kunst, welche sich selbst zum Gegenstande ihres Ideals macht, statt ein Ideal des Lebens und der Welt sich auszumalen. Nur aus der Reflection über die Geschichte der Kunst ist dieses Ideal der künftigen Kunst entsprungen und mit der Geschichte der Kunst nährt es einen Streit, weil alles, was die bisherige Kunst geleistet hat, ihm mangelhaft und der Idee der Kunst nicht entsprechend erscheint. Einen Sinn hat dieser Gedanke; die Kunst will Besseres leisten, die alten Meister übertreffen; aber wenn sie zu ihrer Stütze die Reflection über die bisherigen Leistungen der Kunst wählt und aus der Idee einer unabhängigen Kunst ihr begeisterndes Ideal macht, hat sie in den Mitteln der Kunst uud im Gegenstande ihrer Darstellung sich vergriffen. Die Reflection gehört der Wissenschaft an; die reflectirende Vergleichung der bisherigen Leistungen und der künftigen Aufgaben der Kunst ist kein passendes Mittel für die Darstellung des Schönen; ihre Gegenstände hat die Kunst außer sich, nicht in sich zu suchen. Man hat zwei Stufen der Kunst unterschieden, die unbefangene, ohne Bewußtsein ihrer Zwecke schaffende Kunst und die Kunst, welche mit Ueberlegung ihrer Zwecke an das Werk geht; man könnte sie mit dem unbefangenen und dem systematisch verfahrenden Dogmatismus der Wissenschaft vergleichen; dem Wesen der Wissenschaft aber entspricht es ihren allgemeinen Zweck zu überlegen; der Kunst wird dadurch nur ein ihr fremdartiges Hülfsmittel zugeführt, welches den Mangel an schöpferischer Phantasie nicht ersetzen kann. Die Wissenschaft organisirt ihre Gedanken über die Kunst und möchte dadurch die Kunst organisiren. Aber die Hülfe, welche sie bietet, kann eben so wenig wie andere ihr äußerlich zufließende Organisationsversuche sie innerlich beleben. Von außen fließen ihr nur Antriebe; sie dienen ihr zu ihrem Leben; aber aus ihren eigenen Trieben müssen die wahren Beweggründe ihrer belebten und belebenden Werke fließen. Die Kunstgeschichte legt uns nun das schwierige Räthsel vor, daß die äußern Mittel und Antriebe der Kunst wachsen, aber das Wachsthum der Kunst nicht in gleichem Maße fortschreitet. Wir haben schon die regelmäßige Wiederkehr von Ausartungen in der Kunst bemerken müssen (247 Anm.); aus ihnen allein werden wir dieses Räthsel nicht erklären können; denn sie führen doch nur einen periodischen Wechsel herbei. Die äußern Mittel der Künste wachsen und mit ihnen die Antriebe zur Kunstübung in stetigem Wetteifer; das lernen wir am besten an den Künsten kennen, welche der schwierigsten Mittel sich bedienen müssen. Was können wohl die rohen Anfänge der Baukunst, der Instrumentalmusik, der bildenden Künste geleistet

haben? Unzählige Mittel haben sie sich im Fortgange ihrer Uebung schaffen müssen um die Höhe ihrer Werke zu erreichen. Aber sind sie nicht auch alsdann stehen geblieben, in Verfall gerathen? Nicht aus Mangel an Mitteln, sondern indem man die Mittel nur noch mehr anstrengte und das Schönste zu überbieten suchte. Davon giebt die Geschichte der abstracten Künste das redendste Beispiel. Aus leicht ersichtlichen Gründen hat die redende Kunst, an die natürlichsten Mittel der Mittheilung sich anschließend, den Höhepunkt ihrer unbefangenen Uebung viel schneller erreicht. Wir finden ihn in den frühesten Zeiten. Homer kann uns dafür Zeugniß geben, der Quell der Erfindung für die spätern Geschlechter. Auch hier sind die Mittel nicht ausgegangen; nur viel kunstvoller sind sie ausgebildet worden; aber die erfinderische Phantasie der Nachfolgenden hat sich nur nachbildend anlehnen können an das, was die homerische Zeit in Sage und Dichtung hervorgebracht hatte. Wie beim Griechischen Volke, so ist es bei andern Völkern gegangen, nur daß dieses Culturvolk uns deutlicher die dunkle Geschichte seiner Kunst lesen läßt. Daher blickt die Dichtung gern auf alte vergangene Zeiten zurück, wie auf die Freuden einer frischen, muthigen, lusterfüllten Jugend, wie auf die Zeiten einer paradisischen, jetzt verlornen Unschuld. Was damals war, kann man wohl als eine natürliche Organisation des ästhetischen Lebens betrachten. Der Künstler ragte nicht so hervor aus der Masse des Volkes, wie jetzt; die Sagen, die Erfindungen des Volkes sang er, wie ein Organ, welches nur die centralisirten Empfindungen des lebendigen Leibes wiedergiebt. Diese natürliche Organisation des ästhetischen Lebens ist verloren gegangen, was aber an ihre Stelle getreten ist, hat es zu keiner bessern Organisation bringen können. Wenn aus der Mitte des ästhetischen Lebens heraus hervorragende Künstler neue Muster des Schönen aufstellten, sie haben den Geschmack ihres Volkes zu beherschen gesucht, aber zu einer so durchdringenden Herrschaft haben sie nicht gelangen können, wie sie der natürliche Wiederhall der Volksjagen geübt hat. Wenn der Stat die Künste in Lohn nahm, wenn Mäcene die Künstler um sich versammelten um einen neuen Hauch der Begeisterung für das Schöne zu entflammen, so ist das nicht ohne sehr reiche Erfolge für die Bildung des Geschmacks gewesen; wir zehren noch heute von den Früchten solcher Anstrengungen, solcher goldenen Zeiten der Kunst; aber von innern Motiven der Kunst mußten diese Erfolge getragen werden; was der Stat, was politische Gönner dazu thaten, hat doch nur eine vorübergehende Gunst gewähren können. Tiefer eindringend und nachhaltiger ist noch immer die Gunst gewesen, welche die religiöse Gemeinschaft der Kunst zugewandt hat. Vergeblich strebt man für

die politische Geschichte ein größeres Interesse der Kunst zu erwecken als für die heilige Geschichte. Die Politik ist nur für ihre Parteien warm; viel tiefer, viel allgemeiner bewegt das Gemüth des Menschen die Religion. Doch auch die Gunst der Kirche ist für die schöne Kunst eine ihr fremde Gunst. Nicht in gleichem Gange geht die Geschichte in beiden Zweigen der menschlichen Bildung. Wo sie sich berühren, zeigt sich auch ein Auseinanderstreben ihrer Richtungen. Wenn die Kunst zu der Höhe ihrer Leistungen sich erhebt, verläßt sie die typischen Vorbilder der Religion. In ihren Ueberlieferungen, in ihren Lehren trägt die Religion etwas Didaktisches an sich; wo sie ihre Herrschaft behauptet, will sie ihre lehrhaften Formen auch der Kunst aufdrücken; das Didaktische aber liegt nur an den äußersten Grenzen der Kunst. Den besten Aufschluß über dieses Verhältniß beider Zweige der Cultur kann die Dichtkunst geben, welche als die natürlichste Kunst das beste Beispiel abgiebt und dem Didaktischen am nächsten stehend auch am leichtesten Collisionen der verwandten Gebiete herbeizieht. Nur in ihren ursprünglichsten, mit den Ueberlieferungen der Religion vollkommen verwachsenen Formen scheint sie ganz zugleich den religiösen und den ästhetischen Ansprüchen Genüge zu leisten; wir wollen nicht fragen, wie viel hiervon auf den Schein des alterthümlichen Rostes zu rechnen ist; wenn aber die heilige Dichtkunst weiter sich fortzubilden anfängt, dann treten auch die Collisionen ihrer didaktischen und ihrer ästhetischen Anforderungen immer deutlicher zu Tage. Wenn man heilige Gegenstände in den größern Werken der epischen oder dramatischen Dichtkunst behandelt hat, haben sie Anstoß gegeben oder kalt gelassen; nur die kleinern Formen der lyrischen Dichtkunst haben sich geschmeidig genug gezeigt den Forderungen des religiösen Cultus zu dienen, haben alsdann aber auch mit seltenen Ausnahmen so viel Didaktisches in sich aufgenommen, daß sie kaum noch dem höhern Schwunge der Lyrik Raum ließen. Genug, die äußern Hülfen haben der Kunst keine passende Organisation zuführen können; ihre innere Organisation aber ist eher in Verfall gerathen als gekräftigt worden. Das ist das Räthsel der Kunstgeschichte. Nichts ist veränderlicher als der Geschmack der Zeiten; nichts ist eigensinniger, wählerischer; je mehr Elemente der Bildung er an sich zieht, um so leichter läßt er sich zerstreuen, um so geneigter wird er den Einfällen der Mode nachzugeben und selbst das Barocke zu wählen. Wer auf diese Herrschaft der beständig wechselnden Mode in unsern Sitten und in unserer Kunst achtet, wie sie Jahrhunderte lang uns bethört hat, und von ihr den Maßstab unserer ästhetischen Bildung entnehmen wollte, der würde sich geneigt fühlen können uns eher der Geschmacklosigkeit zu beschuldigen als anzunehmen, daß auch die Ge-

schichte des ästhetischen Geschmacks von Fortschritten zu melden hätte. Dies ist nicht unsere Meinung. Das Räthsel der Kunstgeschichte wird sich lösen lassen, wenn wir die höhern Zwecke der Kunst bedenken, welche über das früher und das bisher Geleistete herausgehn. Das fordert die Reflection der philosophischen Aesthetik, welche auch eine Kunst der Zukunft im Auge hat, aber nicht um zu künstlerischen Schöpfungen zu begeistern, sondern um zum Verständniß der Kunstgeschichte zu führen. Die höhern Zwecke der Kunst sind von ihrer ursprünglichen nationalen Organisation nicht befriedigt worden. Unübertroffene Werke hat sie geliefert, aber sie wollen verstanden werden, wie jedes Kunstwerk, vom Standpunkte ihrer Zeit, ihrer Bildungsstufe; zu Mustern der Nachahmung dürfen wir sie nicht machen. Vergleichen wir sie mit den Werken unserer Zeit, so werden wir bekennen dürfen, daß sie an Harmonie der Gemüthsstimmung und ihres Ausdrucks diese bei weitem übertreffen, wenn wir auch hinzusetzen müssen, daß sie an Umfang und Reichthum des Gesichtskreises und an Tiefe des Ideals weit hinter diesen zurückstehen. Man vergleiche Homer mit Shakespeare, mit Dante, mit Göthe. Die Kunst war anfangs national, sie hat weltbürgerlich werden müssen und soll es immer mehr werden. Sie betrieb anfangs nur ihre eigenen Interessen mit sehr einfachen, aber natürlichen Mitteln; sie hat sich hineinarbeiten müssen in ihre eigenen Mittel und in alle Verhältnisse des Lebens und soll das immer mehr thun. Sie hat dabei dienen gelernt den übrigen Zweigen der Cultur, von ihnen Organisationen empfangen, welche ihr nicht immer bequem sein, ihr manches Störende zusetzen möchten; aber sie ist dadurch auch getragen worden und hat Reichthum an Mitteln, an Welt- und Menschenkenntniß gewonnen, welcher ihr nur unter diesen Bedingungen zufließen konnte. So hoffen wir auf eine Kunst der Zukunft, welche auch wieder größere Harmonie ihrer Werke wird gewinnen können, als dies bisher möglich gewesen ist. Aber das dürfen wir nicht hoffen, daß diese Harmonie hervorbrechen werde aus der Mitte der künstlerischen Bestrebungen selbst; dazu sind sie zu abhängig von den allgemeinen Bewegungen des Geschmacks, welche nicht der Künstler, sondern der Gang der Cultur in der ganzen Gesellschaft der Menschen beherrscht. Aus der Tiefe des Gemüths dringen diese Bewegungen und wenn auch der Phantasie diese Tiefe nicht fremd ist, so haben ihre Schöpfungen doch nicht damit zu thun sie zu ergründen, sondern nur sie in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zur Darstellung zu fördern.

282. Die Tiefe des Gemüths will die Religion bewegen. Ueber die Verwirrung auf der Oberfläche der Erscheinungen

in uns selbst und den Verhältnissen der sittlichen Gesellschaft will sie uns trösten, nicht in Entsagung, sondern in Zuversicht auf die Verheißung des höchsten Guts. Der schönen Kunst überläßt sie es mit Bildern der Phantasie, welche eine fabelhafte Welt uns vorgaukeln, in Lust zu erquicken; eine tiefere, eine selige Lust führt sie uns zu, indem sie das Bewußtsein der Keime in uns weckt, welche in der wirklichen Welt für den ewigen Frieden liegen. Gott hat diese Keime in sie gelegt, er schirmt, er erregt sie beständig; er wird sie zur Reife bringen; in der Tiefe unseres Gemüths fühlen wir ihre unwiderstehliche Macht (246). Die Philosophie verbürgt uns die Wahrheit dieses Gefühls; sie stellt den Begriff der Religion sicher und giebt die allgemeinen Kennzeichen an, welche den Glauben vom Aberglauben unterscheiden. Dies ist aber nur die erste Aufgabe der Religionsphilosophie; eine viel größere Mannigfaltigkeit der Aufgaben eröffnet sich ihr, wenn sie ihren Blick auf die Geschichte der Religion, auf ihre Entwicklung unter ihren Verhältnissen nach außen zu richten beginnt. Daß sie geschichtlich sich entwickelnd positive Formen annehmen muß, ist schon gezeigt worden (246). Daraus geht die verwickeltste Aufgabe der Religionsphilosophie hervor die Mannigfaltigkeit dieser Formen begreiflich zu machen und die schwierige Anwendung der allgemeinen Kennzeichen der Religion auf die Beurtheilung der besondern Religionen einzuleiten (246 Anm. 1). Bei allen Völkern finden wir Religion, wenn auch nur in dunkelsten Anzeichen; sie ist mit dem Wesen des Menschen verwachsen; aber in den verschiedensten Weisen äußert sie sich; die Schwierigkeit diese Verschiedenheiten der Aeußerungen unter einander zu verständigen führt zum Zwist unter den verschiedenen Religionen; ihre Vielheit schadet ihrem Ansehn; anstatt Frieden zu bringen wird die Religion eine Quelle des Unfriedens; ihr innerer Streit weist auf Ausartungen hin. Die Geschichte läßt sie nicht verkennen; eine Saat des Aberglaubens ist mit dem Glauben emporgewachsen. Davon kann sich in der That keine Religion, wie sie geschichtlich steht, ganz freisprechen; denn auch die beste Religion muß darauf ausgehn sich zu bessern und zu reinigen (246 Anm. 1). Daher ist es die Aufgabe der Reli-

gionsphilosophie die Ursachen zu erforschen, aus welchen die Vielheit der Religionen und ihre Vermischungen mit fremdartigen Elementen hervorgehn, zu zeigen, wie die Religion ihr allmäliges Wachsthum hat, von andern Elementen der sittlichen Bildung gefördert und gestört wird, solche Förderungen in sich aufnehmen, solche Störungen von sich abwehren soll. Da wir schon im Allgemeinen die Ableitung der Geschichte aus allgemeinen Grundsätzen der Philosophie verworfen haben, kann es damit nicht auf eine Construction der Religionsgeschichte abgesehen sein; aber zu den Untersuchungen der Philosophie der Geschichte gehört es die allgemeinen Grundsätze zu erörtern, nach denen der Gang in der Geschichte der Religion beurtheilt werden soll (251).

Der Religionsphilosophie setzt sich am hartnäckigsten der Particularismus in der Religion entgegen, welcher auf dem Streit der Religionen unter einander beruht. Auf sie dringt am meisten die Neigung aller Religionen Proselyten zu machen. Es versteht sich von selbst, daß zwei Menschen, von welchen ein jeder nur seine Ueberzeugung für schlechthin wahr hält, in der Ueberzeugung des Andern aber keinen Funken der Wahrheit finden kann, mit einander sich zu verständigen durchaus unfähig sind. In dieser Lage befinden sich alle, welche ihre Religion für die einzig wahre erklären, ihren Gegnern aber nichts als Aberglauben zugestehn. Wenn man jemanden bekehren will, muß man annehmen, daß seine Ueberzeugung einen Keim der Religion in sich trägt, welcher nur weiterer Anregung bedarf um sich vom angesetzten Aberglauben zu befreien und die wahre Religion aus sich hervorsprießen zu lassen. Die Allgemeinheit des Verkehres über religiöse Dinge setzt die Allgemeinheit eines wahren religiösen Gefühles voraus, über welches man sich verständigen, aus welchem man Folgerungen ziehen kann. Auf dieser Allgemeinheit des religiösen Gefühls beruht der philosophische Begriff der Religion, von welchem die Religionsgeschichte ausgehn muß in ihrer Beurtheilung der besondern Religionen. Mit ihm setzen sich die in Widerspruch, welche nur von ihrer besondern Religion aus alle Religion beurtheilen wollen. Mit sich selbst stehen sie in Widerspruch, wenn sie mit Andersgläubigen in einen Verkehr über religiöse Dinge sich einlassen, weil die Bedingung dieses Verkehrs auf der Voraussetzung beruht, daß auch in den Andersgläubigen eine wahre Religion schlummert, welche unabhängig ist von ihrer besondern Religion

und ihren Offenbarungen. In den Verhandlungen über die Religion hat sich dieser Widerspruch sehr auffallend gezeigt, wenn man auf der einen Seite keine andere wahre Religion anerkenen wollte als die auf besondere Offenbarungen der heiligen Geschichte beschränkte, auf der andern Seite aber den Beweis führen zu können meinte, daß kein Mensch ohne Religion und ohne die Pflicht zur Religion wäre. Dieser Beweis ist historisch nicht zu führen; er beruht auf der Forderung der religiösen Anlage in allen Menschen und darauf, daß dieser Anlage auch ihre Erregungen nicht fehlen können. Wir haben schon erklärt, daß alle Religion positiv ist oder eine geschichtliche Grundlage hat, daß aber auch diese geschichtliche Grundlage ohne Wirkung auf den Menschen bleiben würde, wenn ihr nicht die Empfänglichkeit des Menschen, die Stimme des Gewissens, die Regungen des heiligen Geistes im Menschen entgegenkämen (246). Nur für die Verblendung eines beschränkten Geistes kann man es ansehn, wenn jemand ohne sich auf weitere Rechenschaft einzulassen auf Zeichen Gottes sich beruft, mögen sie ihm unmittelbar oder mittelbar zugekommen sein, und sie als den einzigen Beleg seines Glaubens ansieht. Gott spricht immer nur in solchen Zeichen zum Menschen und wenn es auch eine Stimme vom Himmel wäre, welche ihm zuginge; wie wunderbar aber auch diese Zeichen sein mögen, der Mensch muß sich fragen, woher, ob sie vom Guten oder vom Bösen kommen; wenn er das unterläßt, die Zustimmung seines Gewissens nicht aufruft, so handelt er gewissenlos und irreligiös. Dies haben wir allen denen entgegenzusetzen, welche dem subjectiven Urtheil des Menschen mistrauen und in Anschluß an eine objectiv gegebene Religion, welche nicht objectiv gegeben ist, sondern nur dem Vorurtheil einer abergläubischen Menge sich ergiebt, ihr eigenes Urtheil und ihr Gewissen gefangen geben. Der wahrhaft religiöse Mensch hat seinen Glauben zu rechtfertigen vor seinem Gewissen und wird das nicht thun können ohne gewissenhafte Beiziehung aller seiner Fähigkeit zu urtheilen. Wenn er philosophischer Grundsätze mächtig ist, werden sie dabei auch ein Wort zu reden haben. Die wahre Religion darf das Licht nicht scheuen. Nur vor falscher Philosophie hat sie sich zu wahren, wie vor der falschen Aufklärung eines Dünkels, welcher mit seinem vorgeblichen gesunden Menschenverstand sich brüstet. Ihnen hat sie aber auch keine andere Waffen entgegenzusetzen als die wahre Wissenschaft. Es gehört zu den Chicanen derer, welche in der Religion nur das Göttliche geltend machen, das Menschliche ausschließen wollen (246 Anm. 2), daß sie Wissenschaft und gesunden Menschenverstand mit einander in Streit zu setzen suchen, obgleich sie in Polemik und Apologie beide zu ihrer Hülfe gebrauchen müssen. Auf das Positive in der Reli-

gion unbedingt sich stützen können nur die, welche ihren Blick davon abwenden, wie das Positive zum Positiven geworden ist; wenn man aber mit Andersgläubigen zu thun hat, dürfen die Gründe, welche zum Glauben bewogen haben und noch immer bewegen sollen, nicht übersehn werden. Die Erforschung derselben führt auf das Menschliche in der Religion zurück; denn nur das Bedürfniß des Menschen kann der Beweggrund für seinem Glauben abgeben. Daß ein solches Bedürfniß im Wesen und im Leben des Menschen im Allgemeinen liege, setzen wir voraus, wenn wir an alle Menschen die Ermahnung zur Religion richten; sein Wesen aufzudecken ist Sache der Religionsphilosophie; wir müssen es in allen Menschen voraussetzen; es wird sich auch in allen Menschen bethätigt haben; die Religionsphilosophie wird es auch in seinen schwächsten Aeußerungen aufsuchen müssen; erst wenn es in seinem allgemeinen Wesen anerkannt ist, kann sie darauf ausgehn in den verschienen positiven Religionen den Charakter der Religion aufzusuchen und ihren Werth zu schätzen nach dem Grade, in welchem sie das religiöse Bedürfniß des Menschen befriedigen. Entsprechen sie ihm mehr oder weniger, so sind sie als Religionen zu achten, aber in höherm oder geringerm Grade. Was in ihnen dem religiösen Bedürfnisse entspricht, ist wahrer Glaube; was ihm zuwiderläuft, ist Aberglaube. Die Entscheidungen hierüber hat jeder in seinem Gewissen zu treffen; der entscheidende Maßstab liegt nicht in der geschichtlich überlieferten Religion, sondern in dem Maße der religiösen Befriedigung, welches die gewissenhafte Ueberlegung erreicht. Die Person hat dabei nicht allein sich, ihren besondern Willen, sondern alle ihre sittlichen Verhältnisse zu bedenken und unter diesen sind von besonderm Gewichte die religiösen Ueberzeugungen der sittlichen Gesellschaft, im welcher wir leben. Aber die alleinige Entscheidung können sie nicht geben, sonst würden wir jeden Wechsel der Religion zu verdammen haben. Er gehört zu den bedenklichsten Umwälzungen der Gesellschaftsverhältnisse; aber das Gewissen kann zu ihm treiben; wer Bekehrung billigt, der hält ihn für geboten. Die Beweggründe zu wahren Bekehrungen liegen aber nicht in der geschichtlich überlieferten Religion, sondern in den Regungen des religiösen Gemüths, welche unter den positiven Religionen zu wählen haben. Wenn sie für eine andere Religion den Ausschlag geben, so verwerfen sie doch die zuvor bekannte nicht ganz; denn in aufrichtiger Berathung mit sich werden sie bekennen müssen, daß sie ihr religiöses Bewußtsein bis zu dem Grade genährt hat, welcher zu einer bessern Wahl befähigte. Das Bekenntniß zu einer positiven Religion oder auch einer besondern kirchlichen Gemeinschaft in einer positiven Religion schließt also die Wahrheit anderer Religionen

nicht aus. Dies hat immer klarer sich herausstellen müssen, je mehr die historische Folge der Religionen zur Vergleichung derselben herausgefordert und die Lehre von der religiösen Erziehung der Menschheit begründet hat (246 Anm. 1). Es ist nur ein identischer Satz, daß alle Religionen wahre Religionen sind. Der Streit der Religionen unter einander hat ihn verdunkelt, wenn die eine Religion geneigt war die andere als reinen Aberglauben zu verdammen und ihr den Charakter der Religion abzusprechen. Dies ist die Klippe der positiven Religionen, daß sie nur in ihren besondern Offenbarungen Zeichen Gottes sehen wollen, die Offenbarungen, derer andere Religionen sich rühmen, für Blendwerke des Bösen erklären und die allgemeine Offenbarung in allen Arten der Religion verkennen. Die Religionsphilosophie hat diese allgemeine Offenbarung aufrecht zu erhalten und muß von ihr die besondern Offenbarungen der geschichtlich überlieferten Religionen unterscheiden. Unter dieser pflegt man Arten der Religion zu verstehn, welche in bestimmten Kreisen der religiösen Gemeinschaft allgemeinen Glauben gefunden haben. Sie sind Erzeugnisse der Geschichte und der Menschen, welche die Träger der Geschichte sind. In dem Streite der Religionen darf man zugestehn, daß manche von ihnen so entstellt sind von Aberglauben, daß sie kaum noch den Charakter der Religion erkennen lassen, muß aber auch hinzusetzen, daß keine von ihnen so, wie sie in irgend einer Zeit bestanden hat, frei geblieben ist von ähnlichen Entstellungen; denn des Menschen Herz ist ein verzagtes Ding, zum Unglauben ebenso wie zum Aberglauben geneigt. Die allgemeine reine Religion, welche wir den besondern wirklichen Religionen entgegensetzen, ist das Ideal der Religion; es ist ebenso wenig jemals erreicht worden, wie das Ideal des Stats oder der Wissenschaft. Die Ethik darf doch nicht versäumen dies Ideal zu empfehlen und davor zu warnen, daß man eine der besondern Religionen in ihrem wirklichen Bestande mit ihm verwechsle. Hierin würde der Keim der Uebel liegen, welche in den Religionsstreitigkeiten fühlbar geworden sind. Ueber das Bessere und Schlechtere haben die bestehenden Religionen zu streiten, nicht über den absoluten Werth oder Unwerth. Die schwierigsten Aufgaben der Religionsphilosophie liegen aber darin aufzudecken, warum aus dem, was in der Wurzel eins ist, eine so große Mannigfaltigkeit der Arten sich ergeben hat und nach welchen Merkmalen die höhern und niedern Grade für die ethische Schätzung der Religionen sich bestimmen lassen.

283. Wie jeder andere Zweig der sittlichen Bildung hat die Religion nach Zeit und Raum verschieden sich gestalten

müssen. Denn dadurch daß Gott in den Herzen der Menschen sich offenbart, hört er nicht auf in sittlichen Erscheinungen unter den Formen der Wahrnehmung ihnen offenbar zu werden. Wie seine Allgegenwart, wie seine Ewigkeit, erstreckt sich seine Offenbarung über jeden Raum und jede Zeit. Er ist der Schöpfer und die Schöpfung, die Welt, ist seine Offenbarung, die große heilige Schrift, in welcher wir seine Weisheit lesen lernen sollen. In Raum und Zeit beschränkt können wir nur einzelne Gruppen ihrer Buchstaben sehen, noch weniger von ihnen verstehn. So vertheilen sich die göttlichen Offenbarungen an verschiedne Menschen nach ihrer räumlichen Stellung in der Welt und an verschiedne Zeiten nach der Folge ihrer Entwicklungen. Das ist der allgemeine Grund der Verschiedenheiten in der Religion. Im Raume aber bleiben die Offenbarungen Gottes vertheilt, in der Zeit ziehen sie sich auch zusammen; denn jeder bleibt auf seine Stellung in der Welt beschränkt, im Fortgange der Zeiten aber können ihm auch durch die religiöse Mittheilung die Offenbarungen zuwachsen, welche ursprünglich Andern zugekommen sind. Wie in andern Gebieten des sittlichen Lebens wächst auch in der Religion die Gütergemeinschaft. Daher unterscheidet man Glauben aus eigener Erfahrung und Glauben aus Ueberlieferung, sei es mündlicher oder schriftlicher. Die Verschiedenheiten der positiven Religion haben daher auch zwei Gründe, von welchen der eine der räumlichen Zerstreuung, der andere der zeitlichen Vereinigung angehört. Der erstere führt uns in ein unübersehliches Feld der mannigfaltigsten Erfahrungen, welche dem Grade nach sich nicht unterscheiden lassen, weil sie alle von derselben Naturbeschränktheit abhängen, und welche mit der Persönlichkeit verwachsen gar keine Vergleichung vom allgemeinen wissenschaftlichem Standpunkte aus gestatten; der andere hat es mit Entwicklungen der Religion zu thun, welche schon zu einem Gemeinbewußtsein der Menschen hindurchgedrungen sind und unter welchen nach Maßstab allgemeiner Grundsätze für die Beurtheilung der Geschichte verschiedene Grade unterschieden werden müssen. Die Zerstreuung des religiösen Bewußtseins, weil sie in der Verschiedenheit der räumlichen Verhältnisse beruht, ist als ursprünglich vor-

handen anzusehn; doch findet sich in der ursprünglichen Religion auch eine Gleichartigkeit der Ueberzeugungen; nicht allein sind die Streitpunkte, aus welchen ihre künftige Absonderung hervorgehn soll, noch nicht zum Bewußtsein gekommen, sondern auch die Keime ihrer künftigen Vereinigung werden in ihnen angelegt sein müssen. Diese Gleichartigkeit spricht sich darin aus, daß sie alle an Gaben der Natur anknüpfen; sie schließt die Verschiedenheit der Gaben in sich, welche für die Stellung einer jeden Person an andere räumliche Verhältnisse gebunden sind. Erst in der fortschreitenden Gemeinschaft unter den Menschen kann aber die Gleichartigkeit und der Unterschied der Religionen zum Bewußtsein kommen; denn es gehört schon ein höherer Grad der Fertigkeit sich zu verständigen dazu um über die Punkte, welche die religiöse Gemeinschaft gestatten oder ausschließen, zu einem Ergebniß zu kommen. Geschichtlich können wir weder die Gleichartigkeit noch die Ungleichartigkeit der ursprünglichen Religion nachweisen; die Keime beider aber müssen wir in ihr voraussetzen. Die Anfänge der Religion gehören der Sage an, deren Bedeutung für die Geschichte doch nicht geleugnet werden darf. Religiöse Sagen ähnlicher Art begegnen uns bei allen Völkern; sie weisen auf gleichartige Anfänge des religiösen Bewußtseins hin; ihre Umrisse sind zu unbestimmt, als daß sie einen leichten Austausch unter allen Völkern abschneiden sollten; ihre flüssige Natur läßt aber auch Raum zu den verschiedenartigsten Deutungen; sie werden nicht ausbleiben, wenn die verschiedenen Charaktere der Völker sich zu bestimmten Formen entwickeln. So läßt die Sage die Keime des Gleichartigen und des Ungleichartigen in den Anfängen der Religion erkennen. Zu bestimmtern Umrissen der Religion kommt es aber erst in der Geschichte, nachdem Völkerverschiedenheiten sich gebildet und durch die Schrift eine sichere Ueberlieferung gewonnen haben. In ihnen sehen wir die Verschiedenheiten der Völker zu Trennungen ihrer Gemeinwesen emporgewachsen; mit ihnen haben sie auch verschiedene Religionen in mehr oder weniger fester Ueberlieferung sich ausbildet; die räumlichen Verschiedenheiten ihres Vaterlandes sind dabei mächtig geworden auch in ihrem Glauben; an sie knüpft sich auch die Ge-

schichte der Völker, welche nicht minder einen mannigfaltigen und verschiedenartigen Stoff für ihren religiösen Glauben bietet. So zerstreuen sich die Glaubensnormen der Völker, so gewinnen sie auch erst eine feste positive Haltung. Der stetige Zusammenhang der Volksgeschichte ist die Bedingung, auf welcher die geschichtlich überlieferte Religion beruht. Davon ist aber auch nicht zu trennen, daß der Volksreligion eine ausschließliche Bedeutung beigelegt wird. Das ist der natürliche Grund eines Separatismus in der Religion, welcher dem Glauben des einen Volkes einen Vorzug vor dem Glauben anderer Völker giebt. Ein Verkennen der Offenbarungen Gottes bei diesen schließt sich daran an, ein Particularismus in der Gottesverehrung, welcher dem Aberglauben Nahrung bietet. In der Beschränktheit des menschlichen Bewußtseins liegen zahlreiche Gründe der Irrungen im Glauben; positive Gestalt gewinnt aber der Aberglaube erst zugleich mit der positiven Gestaltung des Glaubens; die niemals ungetrübte Ueberlieferung der Geschichte läßt ihn zu gehäuften Massen anwachsen; seine Verbindung mit dem Glauben giebt ihm ein geheiligtes Ansehn; zugleich mit den höhern Graden in der Entwicklung des historischen Glaubens wächst auch seine Macht in der religiösen Ueberlieferung. Wenn wir die Geschichte der Religion begreifen lernen wollen, dürfen wir bei Betrachtung ihres Wachsthums zu höhern Graden auch nicht außer Acht lassen, wie sie zu ihren Kräften nur in ihren Kämpfen gelangt mit den Unglauben Andersgläubiger und dem ihr anhängenden Aberglauben. Die Grade der Religion lassen sich nicht abschätzen ohne Berücksichtigung ihrer Vermischung mit Aberglauben und ihrer Reinheit von ihm.

In den Verhandlungen über die Religionsgeschichte kann man Unparteilichkeit nicht leicht erwarten, da man die lebhafteste, wärmste Parteinahme als religiöse Pflicht zu fordern pflegt. Es wird für Gleichgültigkeit gegen die religiösen Interessen gehalten, wenn man die historischen Beweise der verschiedenen religiösen Gemeinschaften einer Prüfung nach allgemeinen wissenschaftlichen Grundsätzen unterwirft und nicht von vornherein sich dafür entscheidet die Ueber-

lieferungen der Glaubensgenossen für unantastbar in allen Punkten, die Ueberlieferungen der Gegner für Werke eines absichtlichen Betrugs zu halten. Eben dies muß uns davon überzeugen, daß es schwerlich einen andern Gegenstand giebt, welcher mehr als dieser der Prüfung von allgemeinen Grundsätzen aus bedürfte. Dazu kommen noch zwei andere Punkte. Die Anfänge aller Religionen tragen Sagenhaftes an sich und in jedem Ansatze einer neuen religiösen Bewegung liegen die Motive so tief, daß sie zurückweisen auf die ursprünglichsten Erregungen des menschlichen Geistes, von denen wir nur sagenhafte Kunde haben, und Deutungen sagenhafter Art an sie sich anschließen. Man würde irren, wollte man den Urkunden, welche diese Vorgänge beglaubigten, strengste geschichtliche Zuverlässigkeit beilegen, ebenso sehr als wollte man ihnen mistrauen, weil sie nicht in allen Theilen die buchstäblichste Auslegung vertragen. Den Sinn der Religionsgeschichte wird man nur treffen können, wenn man an die schwierige Auslegung der Sage sich wagt. Der zweite Punkt trifft die bildliche Ausdrucksweise aller Ueberlieferungen, welche von göttlichen Dingen handeln. Alles in ihr buchstäblich zu nehmen, würde zu groben Täuschungen führen müssen. Die Äußerungen des religiösen Gefühls nehmen wohl eine didaktische Richtung, weil sie Beruhigung des Gemüths im tiefsten Grund der Wahrheit ausdrücken und gewähren wollen (287 Anm.); aber wissenschaftliche Belehrung zu geben ist doch nicht ihre Absicht; möglichst weit steht das heilige Wort von der Beweisführung, von der Terminologie des wissenschaftlichen Systems ab; viel freier bewegt es sich in Andeutungen, in bildlichen Ausdrücken, welche des ästhetischen Schmucks sich bedienen; wie Blitze schleudert es seine Gedanken in die Finsterniß der Gemüther um Begeisterung zu wecken; die Wahrheiten, welche es ausstreut, haben wir schon mit den intellectuellen Anschauungen verglichen, welche im persönlichen Leben uns ermahnen und erleuchten müssen (246 Anm. 2); sie aber zu allgemeinen Grundsätzen zusammenzuziehn und an die allgemeinen Forderungen der theoretischen Vernunft sie zu knüpfen, das ist nicht Sache des religiösen Gemüths. Viel näher als die wissenschaftliche Darstellung liegt der Religion der bildliche Ausdruck der redenden Künste; in ihrem Sinn wird man das meiste zu deuten haben, was von religiösen Ueberlieferungen uns vorliegt; aber auch nicht in ihrem Sinn allein, sondern im Sinn der religiösen Absichten, welche wir im Allgemeinen aus dem Begriff der Religion zu entnehmen haben. So werden wir von verschiedenen Seiten ermahnt die Auslegung der religiösen Ueberlieferungen nach allgemeinen, gemeinverständlichen Grundsätzen zu betreiben. Die freie Ausdrucksweise der Religion fordert eine freie Deutung, welche aber auch

durchdrungen sein soll vom gewissenhaften Festhalten an den Thatsachen der wohlbeglaubigten Geschichte und frei von dem Leichtsinn, welcher die tiefsten Regungen des menschlichen Gemüths nicht zu achten weiß. Die Furcht vor dem Mangel an jener Gewissenhaftigkeit und vor diesem Leichtsinn hat zu der Ängstlichkeit einer buchstäblichen Auslegung der Ueberlieferung geführt, welche wir in allen positiven Religionen um so stärker finden, je entschiedener sie sich in ihrem Gesichtskreise auf einen bestimmten Kern des geschichtlich Beglaubigten, auf einen Kanon der Urkunden beschränkten. In ihr fürchtete man allen sichern Halt für die Religion zu verlieren, wenn man das Geringste aufgeben müßte von der Sicherheit der Ueberlieferung oder der hergebrachten Deutung. Damit kommt man aber nur dazu den Buchstaben für das allein Sichere zu halten, den Geist der Religion aufzugeben, in Kleingläubigkeit die todte Formel des Gesetzes mehr zu verehren als dem belebenden Geiste Gottes zu vertrauen, welcher die Fortschritte der Geschichte leitet. Die, welche nur in der buchstäblichen Auslegung Sicherheit sehen, müssen wir daran erinnern, daß die Äußerungen des religiösen Glaubens die tiefsten Geheimnisse des persönlichen Bewußtseins, das persönliche Verhältniß des gläubigen Gemüths zu Gott offenbaren wollen, es aber nur andeuten können. Das Unaussprechlichste wollen sie aussprechen; sie vermögen es nicht; sie ringen mit dem Wort. Das Wort Gottes ist seinem Wesen nach dunkel, damit wir im Ringen mit ihm zur Klarheit durchdringen lernen. Wer es buchstäblich deuten wollte, würde am Dunkel festhalten. Es bedient sich der größten Freiheit, weil es auf unser freies Ringen mit seinem Buchstaben zählt. Dies ist der allgemeine Grundsatz für seine Deutung, welcher aus seinem Wesen fließt. Prüfen wir nun nach allgemeinen Grundsätzen die geschichtlichen Ueberlieferungen über den Gang der religiösen Entwicklung, so werden wir nicht anstehen können es für eine Ausschmückung der Sage zu halten, wenn in die frühesten Zeiten die höchste Vollkommenheit der Religion verlegt wird. Diese Sage ist unter verschiedenen Formen allgemein verbreitet. Das Paradis, das goldene Zeitalter, der unmittelbare Verkehr mit Gott oder den Göttern wird den Menschen in den Zeiten ihres unschuldigen Lebens zugeschrieben, wärend unsere verdorbenen Sitten uns dem entfremdet haben sollen, was dem kindlichen Sinne der Menschen so ganz natürlich zu sein scheint. Wie seltsam ist es, daß die Menschen in polytheistischen Aberglauben verfallen sind, da ihrer ungetrübten Vernunft der Monotheismus doch viel näher liegt. Ursprünglich, meint man, müßte der Monotheismus allgemein geherscht haben als eine allgemeine von Gott den Menschen eingepflanzte Religion, die Spaltungen im Glauben wären nur als spä-

tere Ausartungen des kindlichen Vertrauens auf Gott zu betrachten. Diese Sagen sind nicht ohne allen Grund; sie stellen die Herrschaft des Aberglaubens und ihre Ursachen im Sündenfall und seinen Folgen in das Licht; aber sie schmücken auch die vergangenen Zeiten der ersten Menschheit mit den Farben einer verführerischen Phantasie. Sie weisen mit Recht darauf hin, daß vor dem Kriege Friede und Eintracht in der Religion war, aber sie verbergen, daß in diesem Frieden der Krieg schlummerte, daß er geweckt werden mußte um zu einem ewigen Frieden zu führen. Die Schilderungen des Paradises und des goldenen Zeitalters gehören zu den ästhetischen Beigaben der Religion, welche, wenn sie in Lehren umgesetzt werden, nur Aberglauben abgeben; wir haben schon bemerkt, wie sehr die schöne Kunst geneigt ist ihre Ideale in die Vergangenheit zu verlegen und mit Sehnsucht in das Idyll einfacher Verhältnisse sich zu versetzen (281 Anm.); aber dies ist eine der gefährlichsten Klippen für die Theologie, welche an die positive Religion sich anschließt, daß sie den sinnbildlichen Ausdrücken ihrer Sage und Ueberlieferung, welche die Verwandtschaft der Religion mit der schönen Kunst bezeugen, einen didaktischen Zweck unterschiebt und das ästhetische Bild in buchstäblichen Sinn übersetzen möchte. Der Sage von der ursprünglich reinen und allgemeinen Frömmigkeit liegt nur die Wahrheit zu Grunde, daß in der ursprünglichsten Natur des Menschen kein Aberglaube und kein Unglaube, kein religiöser Streit und daher auch kein Zweifel war; die leeren Lücken negativer Vorzüge schmückt die Phantasie aus und zieht die Erfolge langer Zeiten in ein Bild zusammen, welches künftige Hoffnungen als schon in der frühesten Zeit in Erfüllung gegangen darstellt. Das ist die Weise der Phantasie, ohne welche kein gottbegeisterter Seher gewesen sein würde. Die ursprüngliche Religion, welche vor der beglaubigten Geschichte liegt, konnte nur höchst unvollkommen und unentwickelt sein; denn man muß Bedeutendes erlebt und gelebt haben, wenn man eine bedeutende Erfahrung und Offenbarung Gottes in der Geschichte haben soll; sie war unentwickelt, aber innig diese Einigkeit; dieser Monotheismus ist gestört worden durch den Sündenfall. Auch in seiner Schilderung zieht die Phantasie zusammen, was sich in vielen Fällen ereignet und in verschiedenen Weisen wiederholt hat, den Abfall von der einigen Religion, von welchem Sage und Geschichte vielerlei zu berichten haben. Wenn man alle diese Fälle nur als nothwendige Folgen des ersten Sündenfalls betrachtet, so ist dies nur der Irrthum des Determinismus. Die Menschen haben sich oftmals von der einigen Religion abgewendet in eigens ihnen zuzurechnender Sünde; sie haben dabei die Schuld ihrer Väter getragen; denn schon war die ihnen überlieferte Religion nicht mehr so einig, wie

ursprünglich, aber sie haben sie noch uneiniger gemacht. Dies ist nun eben der Gang, welchen die Religionsgeschichte uns zeigt. Um uns herkömmlicher Ausdrücke zu bedienen, ihre Bewegung zeigt einen entschiedenen Hang von der Katholicität zum Separatismus. Wir wollen nicht sagen, daß dieser Hang ausschließlich sie beherschte; dagegen würde streiten, was wir immer als Zug der Religion behauptet haben, daß sie Proselyten zu machen sucht; aber die Proselyten setzen schon die Zerstreuung voraus, wie die orthodoxe Lehre die Ketzerei; dem allgemeinen Glauben folgt der Unglaube und in jeder besondern Religion sehen wir aus der Einigkeit des Bekenntnisses alsbald eine Saat der Parteiungen sich erheben. Man wird also schwerlich bestreiten können, daß entgegengesetzte Richtungen in der Geschichte der Religion sich zeigen. Jeder will seinen eigenen Glauben haben und alle wollen zu ihrem Glauben bekehren. Diesen halten sie für den allein richtigen, welcher allgemein herschen sollte. Auch hierüber giebt es Parteiung. Die Einen verdammen jede Abweichung vom allgemeinen Glauben und halten die Bewegung zur Absonderung für sündhaft; die Andern verdammen jeden Gewissenszwang und sehen das Verderben der Religion in der Bewegung zur Einigung. Der Streit hierüber bestätigt nur, daß beide mit einander verbunden sich vorfinden.

284. Die Anfänge der Religion werden wir nur als sehr einfach uns denken können. Die religiösen Erfahrungen in den Offenbarungen des Göttlichen müssen mit dem Verlauf der Zeiten wachsen; im Beginn des menschlichen Lebens mußten sie auf das Kleinste beschränkt sein. Das Gefühl ihrer Abhängigkeit von einer höhern Macht wohnte auch den ersten Menschen beim Erwachen ihres Bewußtseins bei; sie fühlten sich festgehalten von ihrem ewigen Grunde und in ihm sicher begründet; sie fühlten sich getrieben zu fortschreitender Entwicklung; dieses Gefühl der Regungen zum Guten war ihr religiöser Trost. Eine positive, geschichtlich überlieferte Religion konnte erst im Verlauf der Geschichte ihnen zukommen. Man hat daher auch die erste Religion als eine reine Naturreligion angesehn. Doch vermißt man dabei das Positive nur im engern Sinn, denn eine geschichtliche Ueberlieferung konnte in der ersten Religion freilich nicht vorhanden sein, aber das empirisch Gegebene beruht auch nicht allein auf Ueberlieferung.

Von Naturreligion kann in doppeltem Sinn geredet werden in Beziehung theils auf das Subject, theils auf das Object der Verehrung. Was das letztere betrifft, so war die erste Gottesverehrung allerdings auf die göttliche Offenbarung in der Natur mehr als in der Geschichte verwiesen, weil diese noch im Beginn war; aber sie mußte darum nicht Naturdienst sein. Wäre sie nur Verehrung der Natur, nicht ihres Grundes gewesen, so würde sie schon in Aberglauben sich verkehrt haben. Soweit sie Religion war, waren ihr die Naturerscheinungen nur Erweisungen der göttlichen Macht, ihre Symbole oder ästhetischen Veranschaulichungen, welche die Ahnung eines tiefern Grundes erweckten. Was aber das Subject der Verehrung betrifft, so war darin nicht nur Natur, sondern von Anfang an eine noch rohe Vernunft, in den Anfängen ihrer Geschichte begriffen. Unter den Umgebungen der Natur erwachte der Mensch zum Bewußtsein seiner Freiheit und machte die Erfahrung seines selbständigen Lebens; die Regungen seines Triebes zum Guten nahm er als eine Gabe seines Schöpfers in Empfang. Dies ist die einfache und gleichartige Weise, in welcher wir uns die Anfänge der Gottesverehrung zu denken haben. Eine sichere Unterscheidung des natürlichen Zeichens und des übernatürlichen Grundes war dabei noch nicht vorhanden; nur die Anfänge zu ihr lagen vor, in ihnen der Stoff einer reinen Religion, in dem Mangel an genauer Unterscheidung auch die Möglichkeit des Aberglaubens, dessen allgemeines Wesen darin besteht, daß man das sinnliche Zeichen oder das Geschöpf zum Götzen erhebt ohne von ihm das wahre Object der Verehrung, den Schöpfer, zu unterscheiden. Die ersten Menschen verdankten der Natur ihr Dasein, ihr Leben; sie waren sich bewußt, daß sie nicht von sich wären; sie verehrten den Grund ihres Daseins und wandten ihren Dank nicht einem abstracten Begriff, auch nicht einer besondern Naturkraft, sondern dem unbekannten Gott zu, welcher in besondern Naturerscheinungen und Naturkräften sich ihnen verkündete Den folgenden Menschen waren die nächsten Vertreter Gottes die Eltern und die Voreltern, denen sie Dasein und Leben verdankten, aber doch nicht außer ihrem Zusammenhange mit der übrigen Natur,

von welcher sie abhängig sich zeigten. Immer verkündete sich eine höhere Macht hinter allen besondern Naturerscheinungen, welche Bewunderung und Schrecken erregen konnten. In der Betrachtung der religiösen wie aller geselligen Gemeinschaft der Menschen ausgehend von dem kleinsten Kreise der Familie (252) müssen wir auch die erste gemeinschaftliche Religion als eine Sache der Familie betrachten. In ihr werden die Gaben der Familie als Beweise der göttlichen Gnade verehrt; ihr verdankt man Leben, alle Triebe und Antriebe zum Guten; wozu sie treiben, daß will Gott, daß ist göttliches Gebot. Dies ist die erste Stufe der Religion, welche in der Gemeinschaft der Menschen durch Ueberlieferung sich ausgebildet hat und daher auch in weiterm Sinn als positive Religion gelten muß. Der Glaube auf ihr ist einfach und bei allen Menschen ähnlicher Art, weil er an die überall gleichen Naturverhältnisse der Familie sich anschließt, trägt aber doch schon die Keime der Zersplitterung in sich; denn jede Familie verehrt Gott als ihren besondern Grund und Hüter. In demselben Charakter ist er einer weitern Ausdehnung fähig über die Stammgemeinschaft, als patriarchalische Religion. Ihre Schwächen treiben zu weiterer Entwicklung. Nur schwach weiß der Mensch Gottes Werke von Gott zu unterscheiden; das Gute erblickt er nur in einem kleinen Kreise der menschlichen Gemeinschaft; mit allen Werken Gottes soll er erst versöhnt werden (247), wenn er ihn in seiner ganzen Güte verehren lernen soll. Hierzu muß er das Gute in einem größern Kreise der menschlichen Gemeinschaft kennen, begreifen lernen, wie das sittliche Leben des Menschen mit den Werken der Natur zusammenhängt und in Uebereinstimmung steht.

In den Ueberlegungen über den Ursprung des religiösen Glaubens hat man, abgesehn von Ueberlieferungen über denselben, welche doch erst späterer Zeit sein können, gewöhnlich zu großes Gewicht auf die überwältigenden Eindrücke gelegt, welche die Erscheinungen der äußern Natur auf das Gemüth der ersten Menschen hätten ausüben müssen, sei es in Bewunderung, sei es in Schrecken. Daraus ist die Meinung hervorgegangen, die erste Religion müßte

Naturreligion gewesen sein, eine Religion der Anbetung natürlicher, wunderbarer Naturkräfte oder der Furcht des schwachen Menschen vor Donner und Blitz und andern überwältigenden Naturmächten, wie man dies ausgedrückt findet in den Lehren griechischer und römischer Philosophen, wovon man auch die Spuren finden könnte in den ältesten Urkunden der Nationalculte. Die letztern stehen jedoch den Ursprüngen der Religion nicht so nahe, daß sie eine unverfälschte Kunde von ihnen geben könnten, vielmehr verrathen sie größere Massen des Aberglaubens als der Religion, die erstern können überhaupt uns nicht leiten und um so weniger, je mehr ihre Beurtheilung der Religion durch den herschenden Aberglauben getrübt war. Diese ganze Vorstellungsweise leidet daran, daß sie in der Weise des Sensualismus nur die Eindrücke bedenkt, nicht das, was das Gemüth des Menschen ihnen entgegenbringen mußte, wenn sie Religion erwecken sollten. Weder Bewunderung noch Furcht vor den Göttern oder vor Gott würden Erscheinungen der Natur eingeflößt haben, wenn nicht das Bewußtsein des Göttlichen den Menschen beigewohnt hätte und übertragen worden wäre auf die Macht der Natur, welche in ihren großartigen Erscheinungen sich verkündete. Dieses Bewußtsein wohnt aber den Menschen nicht etwa bei als ein angebornes, wie ein Rationalist sagen könnte, sondern es muß geweckt werden und erwachen wie ein jedes Bewußtsein und wird geweckt zuerst nicht durch staunenswerthe Erscheinungen der Natur, sondern in den kaum merklichen Empfindungen, welche den Anfang unseres Daseins uns versichern. Der Mensch kommt zum Bewußtsein seiner selbst zugleich mit dem Bewußtsein, daß er sein Vermögen zu leben und aller Güter des Lebens theilhaftig zu werden nicht von sich hat; darin liegt seine erste religiöse Erfahrung, die erste Entwicklung seines religiösen Bewußtseins, der Keim aller folgenden. Diese Erfahrung stammt nicht aus Ueberlieferung und ist doch positiv; sie verweist den Menschen nicht zur Verehrung Gottes, weil er so herliche oder furchtbare Werke der Natur geschaffen hat, sondern weil er sein Schöpfer ist, ihm ein selbständiges Dasein und ein Leben voll von Hoffnungen gegeben hat. Aber mit der Natur hängt auch diese Erfahrung und alle weitere Erfahrungen ähnlicher Art zusammen; denn in Naturprocessen wird der Mensch zum Leben geweckt und von ihnen im Leben getragen; ein selbständiges Dasein empfängt er nicht von ihnen, aber es zu bethätigen ist er nur mit ihrer Hülfe im Stande. Daher wird der Mensch auch zur Verehrung des Schöpfers und Regirers der Natur geweckt, aber nicht der Naturerscheinungen oder der Naturkräfte, als wenn sie Dasein und Selbständigkeit des Lebens verleihen könnten. Vielmehr haben wir darin die reichlich und noch immer strömende Quelle des Aber-

glaubens zu sehen, daß man den Dingen der Welt die Kraft zutraut Dasein und Heil des Lebens zu geben oder zu rauben und daher ihnen die Verehrung zuwendet, welche dem Schöpfer und Regirer der Welt vorbehalten werden soll. Der Götzendienst beginnt damit das Geschöpf an die Stelle des Schöpfers zu setzen und endet damit die Erscheinungen oder Werke des Geschöpfes zu Gegenständen der Verehrung zu machen. Man wird hieraus auch sehen können, wie nahe die Gründe des Glaubens und des Aberglaubens einander liegen. Der Glaube hält sich nur an das Bewußtsein des tiefsten Grundes, aus welchem alles Dasein und Leben stammt; wir fühlen die Regungen dieses Grundes zunächst in uns; wir ahnen sie auch im Aeußern, mit dem wir uns verbunden und verwandt finden; unser Glaube hat seinen sichern Grund nur in dem Zeugnisse des Gewissens, welches uns zurückverweist auf den Grund unseres Daseins, auf den Trieb des Lebens, wie er mit unwiderstehlicher Macht in uns wirksam sich beweist. Wir können und wollen nichts anderes als diesem Grunde uns hingeben, seinen Regungen in uns folgen. Wie er in uns sich verkündet, so regt er sich in allen Dingen, welche ihr Vermögen, den Beginn ihres Daseins und den Trieb zum Leben von ihm haben und unseres Gleichen sind in dieser geschaffenen, mit uns zusammenhängenden Welt Das ist der allgemeine Glaube, der alle Welt durchdringt, weil niemand sich ihm entziehen kann, der die ganze Welt zusammenhält, weil er aus einem Grunde stammt. Das ist der ursprüngliche Monotheismus. Aber zum Bewußtsein geweckt wird er erst durch die besondern Anregungen des Lebens, welche in Naturprocessen dem Individuum seine Organisation geben. Auch in ihnen waltet die schöpferische Macht und der von ihr eingepflanzte Naturtrieb. Der Glaube an den Schöpfer wird darauf dringen, daß wir in ihnen nur Werkzeuge und Zeichen des göttlichen Willens sehen. Dem ursprünglichen Glauben ist es auch völlig fremd die Stelle des Schöpfers der Abstraction einer Natur einzuräumen, welche die Dinge in das Dasein oder in das Leben und das Bewußtsein setze. Eine solche Verehrung der Natur als einer ohne Grund bestehenden Kraft kann sich nur empfehlen, wenn die Wissenschaft zu einer Abstraction fortgeschritten ist, welche mit dem ursprünglichen kindlichen Glauben sich in Streit gesetzt hat. Aber eine andere Verwechslung im Objecte des Glaubens liegt den Anfänger der Religion sehr nahe. Das Bewußtsein des schöpferischen Grundes wird geweckt durch besondere Anregungen des individuellen Lebens. In ihnen sieht man Zeichen des göttlichen Willens, weil sie zum Gottesbewußtsein uns aufrufen, sei es in Hoffnung, sei es in Furcht. Eine von Gott getragene Kraft waltet in ihnen; sie ist das Werkzeug der göttlichen Gnade, welches in uns die

Gottesverehrung wecken soll in Gemeinschaft mit der in uns schlummernden, von Gott getragenen Kraft. Man wird bemerken müssen, daß nur in dieser Verbindung der innerlich und der äußerlich wirksamen Kraft die Offenbarung Gottes sich vollzieht und daß wir von den besondern Kräften, durch welche sie vollzogen wird, den gemeinschaftlichen Grund zu unterscheiden haben, welcher sie trägt. Nur diesem Grunde gebührt die religiöse Verehrung. Der gemeinsame Grund muß von den verschiedenen Kräften und von ihrer gemeinsamen Wirkung, der Erscheinung, unterschieden werden; die weltlichen Kräfte aber und ihre Erscheinungen sind eng mit den frommen Regungen des Gemüths verbunden, weil sie dieselben wecken; sie sind die Gegenstände der Vorstellungen oder Gedanken, welche das religiöse Gefühl begleiten (166); in der religiösen Mittheilung werden sie die ästhetischen Zeichen oder die Symbole, welche das religiöse Gefühl wecken sollen. Die Anfänge der Religion führen auch nur Anfänge dieser Unterscheidung des Symbols von der Sache bei sich. Die Verwechslung beider, die Uebertragung der Verehrung von Gott auf seine Zeichen, ist ihnen zwar nicht nothwendig, aber sehr nahe liegend und diese Uebertragung ist die Quelle alles Aberglaubens. Denn er beruht nur darauf, daß man die Werzeuge Gottes und die Zeichen, welche an ihn erinnern, zu Gegenständen der Verehrung macht, das Heil von dem erwartet, was nur von Gott seine Kraft zu heiligen hat. Heilig ist Gott allein; wenn ein Mensch, wenn ein Werk der Menschen, wenn ein Werk der Natur für heilig gehalten wird, ist der Aberglaube eingetreten. Es macht keinen großen Unterschied, ob man den Werth des Heiligen einem Bilde von Menschenhand oder einem Producte der Natur beilegt; denn man wird dabei doch nicht vergessen können, daß hinter dem Werke der Kunst oder der Natur eine verborgene Kraft liegt; das Götzenbild, der Talismann werden nicht wegen ihrer äußern Erscheinung verehrt, sondern wegen der verborgenen Kraft, welche ihnen zugeschrieben wird; dasselbe findet in der Bibliolatrie, im Hostiendienst statt. Der Fehler ist in beiden Fällen, daß von besondern Kräften der Welt das Heil erwartet wird, welches nur aus dem tiefsten Grunde aller Dinge fließen kann. Zwei äußerste Richtungen dieser Verirrungen würde man unterscheiden können. Die eine würde sein, wenn man das Heil allein von sich, von seiner eigenen von Gott verliehenen Kraft, die andere, wenn man es allein von äußern Gütern erwartete. Das Selbstvertrauen der ersten Richtung ist eben so gut Aberglaube, wie das Vertrauen auf die Hülfe der äußern Natur, obwohl jenes eine moralische, dieses eine physische Richtung nimmt. Folgerichtigkeit ist in beiden Arten der Verirrungen nicht möglich. Die physische Richtung muß darauf zurückkommen, daß die Gaben der

äußern Natur in uns eine Kraft finden werden, welche sie zu gebrauchen weiß; die ethische Richtung muß die Gaben der äußern Natur zu ihrer Hülfe aufsuchen. In den Anfängen der Religion liegt die Gefahr der Verirrung nach beiden Seiten zu, wenn sie auch stärker nach der physischen Seite zieht. Mit der Stärke der sittlichen Entwicklung, mit den Fortschritten der geschichtlichen Erfahrungen wächst das Vertrauen auf die eigene Kraft des Menschen. Im Familienleben sind physische und ethische Seite der Religion vertreten, in der Pietät gegen Eltern und Vorfahren, gegen das Familiengesetz, welches Natur- und Sittengesetz in sich schließt. Wie ursprünglich und einfach auch diese Frömmigkeit sein mag, so dürfen wir doch nicht wähnen, daß sie ohne Gefahr der Verirrungen sei. Sie würden sogleich eintreten, wenn wir in den Eltern die Urheber unsers Lebens, die Vertreter Gottes und seiner Gebote sähen, d. h. auf einem uns fremden Grunde und einer uns fremden Autorität zur Begründung unseres religiösen Lebens vertrauten. Diese Ueberlegungen werden genügen um bemerklich zu machen, daß es der Annahme einer plötzlichen und durch nichts motivirten Ausartung der Religion nicht bedarf um die Entstehung des Aberglaubens zu erklären. Die Meinung, daß die Anfänge der Religion ungetrübt von der Neigung zum Aberglauben gewesen wären, beruht nur auf einer Abstraction, in welcher sie außer Verbindung mit Vorstellung und Denken gesetzt werden. In ihr beruft man sich auf die untrüglichen Regungen des Gottesbewußtseins im Menschen, bedenkt aber nicht, daß Religion nicht ohne Vernunft, die Anfänge der Religion auch nicht ohne die Anfänge des Denkens sein können; wie diese aus der Verworrenheit und aus der voreiligen Meinung sich herausarbeiten müssen, so kann die Religion nicht ohne Theilnahme an diesen Vorgängen bleiben, weil sie den ganzen Menschen beruhigen will. Man hat von der Weisheit unserer unschuldigen Voreltern im Paradise gesprochen, aber dicht daneben steht geschrieben, daß sie fallen, in Blindheit irren konnten. Alle diese Wechselfälle, welche das Leben der Vernunft treffen, muß die Religion theilen. Man pflegt sie als moralisches Motiv zu betrachten, aber nicht weniger ist sie intellectuelles Motiv; sie will die Offenbarungen Gottes in der Welt uns eröffnen. Dabei kann es ihr nicht erspart werden in der Erforschung der Natur durch alle die Schwankungen der Meinung und das Irrthums hindurchzugehn, welchen unser suchender Verstand unterworfen ist. Die moralische Seite der Religion hat nur dadurch einen Vorzug vor der physischen, daß die Zeichen Gottes im sittlichen Leben der Menschen unserm Verständnisse näher liegen als in der Natur (247); von ihnen aus aber soll sich unser Verständniß über die ganze Welt ausbreiten.

285. Die Erweiterung und engere Zusammenziehung der gesellschaftlichen Verbindungen unter den Menschen führen nothwendig auch Veränderungen in den Formen der Religion herbei, weil die Religion zur Mittheilung in dem ganzen Kreise des gesellschaftlichen Lebens treibt. Aus der Religion des Familien- und des Stammlebens geht daher die Volksreligion hervor. Je mehr nun im Leben der Völker eine künstliche Vergesellschaftung an die Stelle der natürlichen tritt, um so mehr gewinnt auch die ethische Richtung der Religion über die physische die Oberhand. Von der Familie her ist die Verehrung des göttlichen Grundes in der Natur und in den Familienbanden, der Quellen des Lebens, überkommen und wird weiter fortgeführt als ein allgemeinmenschlicher Glaube, dessen Spuren nie ganz erlöschen können; aber eine speciellere Wendung empfängt er nun in der Volksreligion, welche Gott vorherschend verehrt als den Gründer der Nationalgüter, als den Schützer und Herscher zum Wohle des Volkes. In dieser bestimmten Beziehung auf das Vaterland, seine Umgebungen, seine Naturprocesse und wie alles dies an das Leben des Volkes sich anschließt, auf die ganze Geschichte, in welcher das Volk die Leitung Gottes erfahren hat, gewinnt die Religion an Inhalt und Form; viel reichere Erfahrungen wachsen ihr zu; aber auch von der allgemeinmenschlichen Bedeutung der unbestimmtern Anfänge der Religion muß sie aufgeben, indem sie auf den engern Zusammenhang einer Volksreligion sich zusammenzieht. Dies äußert sich zunächst in Sprache, Sitten und Gebräuchen, in welchen die Völker sich von einander auch in ihrer Gottesverehrung absondern. Die einfachern, gleichmäßigern und weniger gebundenen Formen des Familiencultus treten dadurch zurück; die öffentliche Gottesverehrung umgiebt sich mit dem Pomp heiliger Gebräuche; die häusliche Gottesverehrung, von solcher Festlichkeit nicht getragen, nicht geeignet den Gemeingeist des Volkes zu wecken, wird nicht geheiligt durch den allgemeinen Gebrauch und kann nicht wetteifern mit der öffentlichen Feier der Religion. Wenn das Volk alsdann sein Gemeinwesen ordnet und den Stat aufbaut, wird auch die Religion eine Sache des Stats und der Gesetze. Der Stat heiligt den

öffentlichen Cultus des Nationalgottes und verpflichtet zu ihm durch das Gesetz; die Verehrung des häuslichen Herdes bleibt sich selbst überlassen. Die Religion heiligt den Stat und seine Gesetze als die Satzungen des Nationalgottes, welcher den Stat gegründet hat, ihn schützt und Sicherheit seiner Dauer verheißt. Die Verächter des Nationalgottes werden nun auch mit den Schrecken der Strafe als Feinde des Gemeinwesens bedroht. Der Stat aber bietet zum Schmuck der öffentlichen Feste die Mittel der schönen Künste auf um die geweihten Stätten der Gottesverehrung zu zieren und die Phantasie mit den Symbolen der religiösen Ehrfurcht zu erfüllen. Die Nationalreligion setzt sich in Statsreligion um und für diese ist es charakteristisch, daß sie mit der positiven Religion das positive Recht in geistlichen Sachen verbindet. Indem so die Religion an öffentlicher Bedeutung, an Inhalt der religiösen Erfahrung und an geregelter Form gewinnt, werden aber auch dieser Stufe ihrer Entwicklung die Gefahren des Aberglaubens immer näher gerückt. Im Allgemeinen liegen sie in der Verehrung des Nationalgottes. Sie sind schon angedeutet darin, daß die Verehrung des häuslichen Herdes durch sie geschwächt wird; aber noch augenscheinlicher treten sie hervor in der Bevorzugung der nationalen Gebräuche, Gesetze und Statseinrichtungen vor allen andern religiösen Sitten, welche zu Feindschaft, zu Haß und Krieg unter den Völkern führt. Die Erfahrung, welche das Volk gemacht hat, daß Gott es geleitet hat in der Gründung und Entwicklung seines Gemeinwesens, verführt zu der Meinung, daß er ein parteiischer Gott sei, welcher mit Vorliebe sein auserwähltes Volk begünstige. Dem Nationalgott stellen sich alsdann nur die Götzen anderer Völker entgegen. Er ist nicht mehr der allwaltende Gott, welcher Himmel und Erde geschaffen hat und alles mit gleicher väterlicher Liebe versorgt, sondern ein eifriger Gott, welcher seine Feinde ins Verderben stürzt, sie vernichtet oder sie zu Knechten unterwirft dem Volke seiner Wahl, welchem er die Herrschaft über alle Völker verheißen hat. Die Spaltung unter den Völkern überträgt sich auf den Willen Gottes, der nicht mehr einig, sondern doppelter Art ist. Ein Dualismus in der Gottesverehrung tritt dem Dualismus

des nationalen Lebens zur Seite, welches fromme Sitte und gesetzlichen, gottgefälligen Wandel nur in seiner von Gott geordneten, theokratischen Verfassung anerkennt, alles dagegen, was sich ihr nicht unterwirft, dem Reiche des Widersachers zuweist. Es sind dabei zwei verschiedene Richtungen möglich, je nach dem sich das Volk mehr aus der Stammgenossenschaft oder mehr aus der Gemeindeverfassung heraus bildet (258). In jenem Fall schließt sich die Nationalreligion mehr der Familienreligion und den monotheistischen Anfängen der Gottesverehrung an. Sie behält vom Monotheismus bei, daß sie nur einen wahren Gott anerkennt, den Volksgott; legt ihm aber doch nur die beschränkte Bedeutung eines Herschers über das Volk bei und vergegenwärtigt sich ihn dualistisch im Kampf gegen seine Widersacher. Im andern Fall bildet sich die Vielgötterei aus. Die einzelnen Gemeinden, aus welchen das Volk sich zusammensetzt und seinen Stat zu Stande zu bringen sucht, haben eine jede ihre besonderen religiösen Gebräuche, ihren besondern Schutzgott und bewahren eifersüchtig in ihrer Verbindung mit einander auch ihre besondern Culte; nur aus einer Vereinigung vieler Götter geht das religiöse Gemeinwesen des Volkes hervor. Die nationale Absonderung haben beide Arten der Statsreligion mit einander gemein; die letztere aber unterscheidet sich von der erstern durch eine viel größere Mannigfaltigkeit und Beweglichkeit der in ihr verbundenen Elemente, weil das Gemeindeleben viel mannigfaltiger und beweglicher ist als das Stammleben. Eine stetigere, gleichmäßigere Ueberlieferung auch der ästhetischen Veranschaulichung des religiösen Bewußtseins schließt sich an dieses an, wärend jenes die verschiedenartigsten Ueberlieferungen in sich aufnimmt, der Phantasie einen weiten Spielraum verstattet und die größte Mannigfaltigkeit der schönen Künste an sich zieht um den religiösen Cultus zu schmücken. Daher spielt in der Fortbildung des Polytheismus das ästhetische Leben eine vorherschende Rolle. Sie schmückt und verfeinert die Nationalreligion, wird aber auch eine reichliche Quelle des Aberglaubens. Die Beweglichkeit des Gemeindelebens, welches immer neue Elemente in sich aufzunehmen geneigt ist, auch den Verkehr nach außen aufsucht

und gegen das Fremde nicht so streng sich abschließt, wie das Stammleben, verstattet dem Polytheismus das Göttliche auch in fremden Göttern und in ihnen dieselbe Gottheit wiederzuerkennen, welche er verehrt. Dies zeigt, daß der monotheistische Zug in ihm nicht ganz erloschen ist. Aber nur nach der physischen Seite zu kommt er zur Geltung; von ethischer Seite lassen die Götter ihr Walten nur spüren in der Sorge für das Gemeinwesen, für die sittliche Führung des Volkes. Ohne besondere Erinnerung wird man bemerken, daß die beiden Richtungen der Nationalreligion, welche wir unterscheiden, auch Mischungen und Uebergänge zulassen. In ihrem Aberglauben sind sie mit einander verwandt; auch in ihrem Glauben haben sie eine gemeinschaftliche Quelle.

Die Stufe der religiösen Entwicklung, welche wir mit dem Namen der Nationalreligion bezeichnen, hat bei der Zersplitterung der Völker die mannigfaltigsten Formen annehmen müssen. Die Bedeutung aller dieser Formen zu erforschen ist nicht Sache der Philosophie. Die Religionsphilosophie kann sich nur darauf einlassen ihre Classen zu erörtern. Dabei muß von dem Satze ausgegangen werden, daß jede Religion wahre Religion ist (282 Anm.). Er wird am leichtesten von der Nationalreligion verkannt, weil der Vaterlandesliebe der Nationalhaß sich zugesellt. Daraus entspringt nach der religiösen Seite zu der Fanatismus, welcher jede andere Religion als die der Glaubensgenossen für reinen Aberglauben und Götzendienst erklärt und dadurch das Verständniß ihrer religiösen Motive sich abschneidet. Der blinde Nationalhaß sieht nur in der Geschichte seines Volkes die Führung Gottes, seine positiven Offenbarungen; alle andere Völker hält er für gottverlassen; sie haben zu ihren Führern die Widersacher Gottes, die Dämonen gewählt, welche zu Göttern sich aufgeworfen haben um die Menschen zu verführen und ihr Reich des Bösen an der Stelle des Gottesreiches zur Herrschaft bringen möchten. Dies ist die Quelle des religiösen Dualismus, in welchen der Monotheismus der religiösen Anfänge sich spaltet, so wie der Kampf unter den Völkern sich entzündet und die Religion als Waffe gebraucht. Er läßt die Waltung über die Geschicke der Menschen in zwei Reiche zerfallen, ein Reich des Guten und ein Reich des Bösen, welche um die Herrschaft streiten. Das System kann mit mehr oder weniger Consequenz ausgebildet werden; der Stufe der Nationalreligion aber entspricht es, daß es sich regt, Schöpfungen des Reinen

und des Unreinen, reine und unreine Menschen unterschieden werden; eine Quelle des Aberglaubens ist in ihm geöffnet. Aber auch der Glaube besteht dabei an das gute Princip, welches die Geschicke des Volkes leitet, ihm Sitten und Gesetze giebt, es zu Thaten im Kampf für seine Heiligthümer begeistert. Nach den Verhältnissen des Volkes in seinem Innern und nach außen hat sich dies System in verschiedener Weise gestalten müssen im Glauben und im Aberglauben. Der Gegner sind viele, das Reich des Bösen ist uneins; viele Mächte der Finsterniß stellen sich dem Reiche des Guten entgegen. Auch im Innern ist man nicht ganz einig; den vielen Mächten der Finsterniß müssen viele Mächte des Lichtreichs sich entgegenstellen. So löst sich der Dualismus in Polytheismus auf, wenn auch im Hintergrunde ein Rest des Monotheismus bleibt, weil Einigkeit im Reiche des Guten die Forderung des Patriotismus ist. Eine theokratische Färbung ist dieser Weise der Religion eigen, weil religiöse Motive in die Bildung der Statsverfassung eingreifen; Spuren der Theokratie finden wir daher auch in der Geschichte des Alterthums überall verbreitet; nur mit der feinern Ausbildung der Statsgeschäfte verlieren sie sich mehr und mehr. Eine stärkere Kraft der religiösen Motive haben wir aber da vorauszusetzen, wo der Gedanke an die Einheit im Reiche des Guten bewahrt wird, der Polytheismus also zurücktritt und bei der Richtung zum Dualismus der Monotheismus sich doch behauptet in der Ueberzeugung, daß ein Gott das fromme Volk führe und ihm den Sieg geben werde über das Princip des Bösen. Nur ist mit dieser theokratischen Meinung die feinere Verzweigung einer politischen Verfassung nicht vereinbar. In der Vergleichung der Nationalreligionen, deren Geschichte wir verfolgen können, liegen unserm Standpunkte die Religionen der Juden und der klassischen Völker des Alterthums am nächsten, weil sie die Basis unserer Bildung, unserer Culturgeschichte abgeben. In ihnen sehen wir die Vorbilder für zwei einander entgegengesetzte Richtungen in der Entwicklung des nationalen Glaubens und Aberglaubens, welche unserer Classification desselben zu Grunde liegen. Es wird einleuchtend sein, daß die jüdische Religion hervorgegangen ist aus der Bildung eines Volkes, welches vorherschend vom Stammleben ausgegangen ist; sie trägt den Charakter einer patriarchalen Religion deutlich an sich; nicht weniger deutlich liegt vor, daß Griechen und Römer wie ihre politischen Verfassungen, so auch ihre Religion vorherschend aus dem Gemeinde- und Städtewesen heraus gebildet haben. Die jüdische Religion hat daher das Monotheistische des Familienglaubens besser bewahren können, die Religion der classischen Völker ist in Polytheismus verfallen. In beiden Formen der Religion dürfen wir den natio-

nalen Aberglauben nicht verkennen. Bei den Juden fällt er uns nur deswegen weniger in das Auge, weil wir sie festhalten sehen am Monotheismus und an der Theokratie, welche im Polytheismus der classischen Völker nur in einem sehr verdunkelten Hintergrunde stehn und der feinern Ausbildung der politischen Gliederung mehr und mehr weichen. Aber in der Theokratie verräth sich auch der patriotische Aberglaube, welcher der allgemeine Charakter der Nationalreligion ist; je stärker die theokratische Meinung herscht, um so stärker zieht sich die Religion in Patriotismus zusammen, um so mehr wird der Glaube durch das Gesetz gebunden und verliert die Innigkeit der persönlichen Hingebung. Man hat in allgemeinem Ueberschlage mit Recht gesagt, der Patriotismus sei die Religion der alten Völker gewesen; darin liegt auch, daß die Religion derselben in jedem Volke verschieden sein mußte, modificirt nach den besondern Erfahrungen, welche jedes Volk gemacht hatte. Stellen wir uns in der Beurtheilung dieser Erscheinungen der Religionsgeschichte auf den Standpunkt der Culturgeschichte, absehend von unserer besondern Stellung und der Bildung unserer Zeit, so werden wir hierin für kein Volk eine Ausnahme machen können. Die Nationalreligion setzt die Beschränktheit des religiösen Gesichtskreises; der Haß gegen andere Nationen entzündet sich in ihr, so wie feindliche Berührungen mit andern Völkern kommen. Je entschiedener ein Volk gegen andere Völker sich abschließt, um so ausschließlicher hält es zwar an seinem Patriotismus, an seiner Religion fest, um so mächtiger aber ist auch der Nationalhaß, die Quelle des Aberglaubens, in ihm wirksam. Dies ist der Grund der Grausamkeit der alten Religionen gegen die äußern Feinde. Nach innen zu waltet dieselbe Grausamkeit in ihnen gegen die Verächter des Gesetzes, gegen alles, was dem Volksgott zum Opfer gebracht werden muß. Der Schrecken geht vor dem Gesetze her; das Menschenopfer wird nicht gescheut. Solange die milden Formen der patriarchalischen Herrschaft ausreichen, kann dies in gemäßigten Schranken bleiben; wenn aber die weiter sich ausbreitende Herrschaft, der Krieg mit andern Völkern eine strengere Despotie fordert, bricht auch der Schrecken vor dem Gesetz und der religiösen Sitte unaufhaltsam sich Bahn. Dies ist die düstere Seite der Nationalreligionen, welche dem Aberglauben sich zuwendet und dem Zwecke des religiösen Glaubens widerstreitet (246 Anm. 2). Der patriarchalen Religion, welche in Nationalreligion sich umsetzt, liegt sie näher als dem Polytheismus, weil dieser weniger in einer abgeschlossenen Nationalität seinen Ursprung hat. Ihn finden wir dagegen mit einer um so größern Maße des Aberglaubens, nur von mehr heiterer Art überdeckt. Wer die bunten Formen der Religion bei den classischen Völkern des Alterthums sich entwirren

will, wird drei Elemente in ihr zu unterscheiden haben. Als ihre älteste Grundlage wird anzusehn sein das, was man Naturreligion genannt hat, was aber in Wahrheit eine Verehrung Gottes ist, wie er seine Macht in Naturerscheinungen offenbart (284). In ihr ist das wahrhaft Religiöse auch in diesen Religionen zu sehn. Daher wissen sie auch in den Göttern anderer Völker ihre eigenen Götter wiederzuerkennen; daher zeigen sich auch Spuren der alten Verwandtschaft der verschiedensten polytheistischen Religionen mit einander und es fehlt ihnen nicht eine Hinweisung auf eine monotheistische Grundlage, welche freilich nur in einem dunkeln Hintergrunde steht und viel weniger zur Entwicklung gekommen ist, als der bunte polytheistische Aberglaube. Schon in dieser Grundlage der Naturreligion findet sich auch der Keim der Zerstreuung in Polytheismus, welche die räumlichen Verschiedenheiten herbeiziehn (283). Die verschiedenen Naturprocesse, in welchen das göttliche Walten sich verkündet, führen zur Verehrung des Göttlichen in verschiedenen Gestalten, bei jedem Volke in verschiedener Art, nach den örtlichen Verhältnissen modificirt. Die Vielheit der Götter wird nun aber noch viel stärker hervorgehoben durch das zweite, das politische Element in dem Polytheismus der classischen Völker. Von den Gemeinden, aus welchen sie erwachsen sind, hat eine jede ihren besondern Schutzgott, dessen Verehrung an sagenhafte Erinnerungen sich anschließt; alle diese Schutzgötter müssen sich im Pantheon der Volksreligion vereinen. Daran schließt sich das dritte, das ästhetische Element an, welches besonders bei den Griechen in großer Fülle fortgedichtet hat an den örtlichen Sagen um sie zu einem Gesammtkreis der religiösen Ueberlieferung zusammenzuschließen. Es ist die reichste Quelle des anthropopathischen Aberglaubens geworden. Die Schutzgötter der Gemeinden hatten schon in der Sage menschliche Attribute angenommen; die schöne Kunst hat ihnen vollends menschliche Gestalt und menschliche Leidenschaften gegeben. Die rohe Kunst hat einen groben Aberglauben aufgezogen; ihre Verfeinerung hat auch würdigere Gedanken vom Göttlichen zu wecken gesucht. Der Anthropomorphismus zieht auf der einen Seite das Göttliche herab, auf der andern Seite erhebt er auch über die Naturreligion, indem er aus der unbestimmten Allgemeinheit zum Concreten und zur Verehrung göttlicher Absichten führt. Diese drei Elemente, aus welchen die bunte Mythologie der alten classischen Völker sich bildete, haben einen verworrenen Aberglauben genährt, haben den religiösen Zweifel, aber auch das religiöse Nachdenken geweckt; wenn die Religion nicht dem Spott oder dem Aberglauben zur Beute werden sollte, mußten die Elemente der Bildung, welche in der Mythologie vertreten waren, zur wissenschaftlichen Untersuchung, zur Reinigung vom Aberglauben und zum Monotheis-

mus zurückführen. Daß dies der Gang der classischen Bildung des Alterthums gewesen ist, liegt offen vor und kaum wird man daran zweifeln können, daß die Bildung, welche aus dem Städtewesen der Griechen und der Römer hervorgegangen ist, der Entwicklung bei weitem größere Dienste geleistet hat, als die Bildung, welche in der patriarchalen Gemeinschaft des jüdischen Volkes ihre Grundage hatte. Der höhere Grad der Bildung in andern Zweigen mußte aber auch der Religion zu Gute kommen. Davon sehen wir den Beweis darin, daß Griechen und Römer empfänglicher waren für das Christenthum als die Juden. Die Religion der Juden stand dem Monotheismus näher als das Heidenthum. Daher wird man es begreiflich finden, daß aus seiner Mitte der allgemeinmenschliche Monotheismus hervorging. Der Monotheismus der Juden aber hing hartnäckiger an dem Aberglauben der Nationalreligion, als die freiere, dem allgemeinen Verkehr der Völker mehr zugewandte Bildung der Griechen und Römer; daher konnte diese sich leichter dem Glauben zuwenden an einen Gott, vor welchem alle Völker gleich sind.

286. Auf der Stufe der Nationalreligion konnte die religiöse Bildung nicht stehen bleiben. Der Patriotismus ist für den religiösen Glauben nur so lange ausreichend, als die gesellige Gemeinschaft unter den Menschen auf das Volk und seinen Stat beschränkt bleibt; jede weiter greifende Entwicklung derselben regt eine weitergehende religiöse Mittheilung an zu einer Gemeinschaft des Glaubens unter verschiedenen Völkern. Daher sehen wir auch in der nationalen Religion das Bestreben hervortreten, von der einen Seite Proselyten zu machen, von der andern Seite dem Glauben anderer Völker sich zu öffnen und an die Stelle der nationalen eine kosmopolitische Religion zu setzen. Die Tiefe des religiösen Gemüths bringt nur die Verehrung eines Grundes, welcher alle Menschen im Bunde vereinigt, die Vernunft mit der ganzen Welt versöhnt (247), weil sie denselben ewigen Grund hat und in allen ihren Entwicklungen von seinem allmächtigen Willen beherscht wird. Die Regungen dieses Grundes in unserem Gemüthe führen zu einer Religion, welche Menschen jeder Art und aller Völker zu sich bekehren, in ihre Gemeinschaft ohne Unterschied aufnehmen will, zu einem Monotheismus, welcher das höchste Gut verheißt, das ewige Leben und die ewige Ge-

ligkeit. Seine Verheißung trifft das Ende der Dinge, in welchem alles sich versöhnt, Himmel und Erde eine neue Gestalt annehmen, alles Gottes Herlichkeit preist und zur unverkürzten Anschauung bringt. Diese Religion soll alle Offenbarungen Gottes sammeln (246 Anm. 1); in der Natur und in der Geschichte erblickt sie nur Werke, welche Gott verkünden und jedes an seiner Stelle die Welt zu ihrem Ziele leiten. Die ist die wahre, d. h. die vollkommene Religion, welche den andern Religionen, soweit sie Religion sind, ihre Wahrheit nicht abstreitet, aber dazu bestimmt ist, sie von Beschränktheit und Aberglauben zu reinigen. Auch die andern Religionen standen unter der Leitung Gottes; sie dienten der Erziehung der Menschheit (246 Anm. 1); in ihrem Aberglauben aber hatten sie ihr vergängliches Theil. In der Nationalreligion gingen die Verheißungen auf das Wohl der Völker, auf vergängliche Güter; ihre Erfüllung, so weit sie das Wohl des Ganzen gestattete, mußte auch das Ende dieser Religionen herbeiführen. Die Verheißung, welche auf die ewige Seligkeit, auf das höchste Gut der ganzen Welt gerichtet ist, hat ihre Erfüllung nicht in der Zeit zu erwarten; die Religion, welche sie gebracht hat, kann durch keine höhere Verheißung verdrängt werden; alle künftige Zeiten werden in weiter und weiter gehender Erfüllung ihrer Verheißung nur die Bestätigung ihres Glaubens bringen. Indem sie von Aberglauben reinigt, thut sie das Vergängliche von sich. Dies ist die höchste Stufe, das Ideal der Religion, welches keiner höhern Stufe weichen kann. In der Zeit hat es auftauchen müssen, in einer Erleuchtung des menschlichen Gemüths durch Gott, weil sie auf einer Regung des sittlichen Triebes beruht, in welchem Gott sich offenbaret (246), welche aber der Mensch ergreifen und sich aneignen muß. Weil sie von Gott kommt, nennen wir sie übernatürlich; wie sie aber von Menschen ergriffen wird, muß sie an natürliche und sittliche Vorgänge in der Entwicklung der menschlichen Geschichte sich anschließen. Die Religion, welche auf sie ihren Glauben setzt, ist daher auch eine positive Religion. Ihr geschichtliches Auftreten bezeichnet die wichtigste Epoche in der Geschichte der Menschheit, den Wendepunkt, in

welchem die Beschränktheit des nationalen Standpunktes dem Bewußtsein untergeordnet wird, daß die menschliche Bildung von allen Völkern betrieben werden soll, weil alle Menschen vor Gott gleich, mit demselben Triebe nach dem höchsten Gute begabt und dazu bestimmt sind, in gemeinsamer Arbeit es zum Gemeingute zu machen. Wenn dieses Bewußtsein erwacht, muß der Nationalstolz der alten Völker auf ihren angeerbten Ruhm weichen und eine neue Zeit beginnen, in welcher die statbildenden Völker sich auflösen und neue Staten sich zu bilden anfangen, welche neue Völker schaffen. Es ist schon erwähnt worden, wie dieser Umschwung im politischen Leben mit der Religion zusammenhängt (261). Daran hängt die Hoffnung auf das höchste Gut, daß die Möglichkeit einleuchtet, die ganze Menschheit troß ihrer politischen und nationalen Spaltungen zum Frieden zu bringen. So lange der Krieg unter den Völkern als in ihrer Natur wurzelnd angesehen wird, läßt sich der Glaube an die Erlösung von allem Uebel nicht fassen. Das eben ist der wesentliche Unterschied des vollkommenen Glaubens von den mit Aberglauben gemischten Religionen, daß diese an dem Vorurtheile haften, die Uneinigkeit unter den weltlichen Dingen und das Uebel der Zwietracht liege in dem Wesen der geschaffenen Welt und sei unüberwindlich, jener dagegen das höchste Gut und die vollkommene Offenbarung Gottes uns verheißt. Mit jenem Vorurtheile hat die vollkommene Religion zu kämpfen; ihren Glauben muß sie über alle Völker zur Versöhnung der Menschen mit Gottes Schöpfung, über alle Zweige der Cultur zu verbreiten suchen. Solange sie kämpft, kann sie nicht unvermischt bleiben mit Aberglauben; in ihrer Verbreitung ist sie den Schwankungen im Glauben ausgesetzt, dem Ringen mit den ihr noch fremden Gebieten des sittlichen Lebens (247 Anm.); aber im Kampfe erstarkt ihr Glaube und lernt sie fester und fester auf den Sieg vertrauen, welchen ihr Gott verheißt.

Die Verheißung der Erlösung vom Uebel hat Jesus Christus in die Welt gebracht: dies ist eine Thatsache der Geschichte, welche die Philosophie nur berühren kann. Auf die Persönlichkeit

des Erlösers kann nur der historische Theil der Theologie eingehen (248 Anm.). Nur die allgemeine Bedeutung der Erlösung und des Glaubens an sie hat die Religionsphilosophie zu erörtern. Sie wird daher auch das Christenthum, sofern es auf den Glauben an den persönlichen Christus sich stützt, außer Untersuchung lassen, doch auch anerkennen müssen, daß zur Ergänzung ihrer allgemeinen Ueberlegungen über das Ideal der Religion in der wissenschaftlichen Meinung die specielle Geschichte seiner Entwicklung unter den Menschen gehört, daß es nur in einzelnen Menschen sich erfüllen kann, welche es zuerst in sich verwirklichen, alsdann auch in Anderen wecken und es zu einem Gemeingut der Menschheit machen. Wie alles Gute zuerst in einem Menschen den Mittelpunkt seiner Wirksamkeit findet, alsdann weiter sich ausbreitet, so ist es auch gewesen mit dem Glauben an das Heil des Ganzen in der begeisternden Kraft, welche ihm unvergängliche Nachwirkung und den Sieg über alle Mächte der Finsterniß, über die ganze im Argen liegende Welt verhieß. Dieser Glaube der Christen hat seinen Ursprung gehabt in der Geschichte, er hat sich im Fortgang derselben bewährt; darauf beruht sein positiver Charakter; nur im Anschluß an diese geschichtlichen Vorgänge finden die Christen den Mittelpunkt und den Zusammenhang ihrer gemeinschaftlichen Ueberzeugungen. Ihre Theologie muß in ihren geschichtlichen Erörterungen darauf ausgehen die Ueberlieferung des Glaubens in der Gegenwart dadurch zu sichern, daß ihre Uebereinstimmung mit dem alten ursprünglichen Glauben nachgewiesen wird, wie das positive Recht auf seine Uebereinstimmung mit dem sich beruft, was seit Beginn der Rechtsgemeinschaft als Recht gegolten hat. In den Formen der Glaubensäußerung kann manches veralten, aber die Substanz des Glaubens bleibt. Darüber ist nun oft Streit gewesen, was jenen Formen und was dieser Substanz des Glaubens angehört. Die Kenntniß der historischen Thatsachen allein wird ihn nicht schlichten können; denn sie findet Formen und Substanz ohne Unterscheidung verbunden. Sie wird die Religionsphilosophie zu Hülfe rufen müssen zur Unterscheidung des Wesentlichen und des Zufälligen in der Erscheinung. Aber auch die Religionsphilosophie kann hierüber nicht allein urtheilen, denn es kommt auf die richtige Auslegung besonderer Thatsachen an. Geschichte und Philosophie müssen sich mit einander verbinden, um die wissenschaftliche Meinung der Theologen zu leiten und die praktische Uebung der Religion durch den theoretischen Rath zu unterstützen. Das Geschäft der Religionsphilosophie beschränkt sich hierbei darauf, daß sie die Grundsätze und Methoden der richtigen Auslegung nicht allein nach den Gesetzen der allgemeinen Logik, sondern auch in besonderer Anwen-

dung auf religiöse Dinge feststellt, um Wesentliches und Unwesentliches im religiösen Leben unterscheiden zu lassen. Diese Unterscheidung ist unumgänglich für das wahre Verständniß; auch die vollkommene Religion, wie sie in der Zeit aufgetreten ist, hat sich nicht frei halten können von Anbequemungen an die Zeit; Aberglauben hat sich ihr ansetzen müssen in ihrem Kampf mit dem Aberglauben; in ihrem Princip ist sie rein; aber in ihrem Streite will sie sich nur reinigen; wenn man den heiligen Geist, welcher in ihr waltet, für fähig halten wollte, alles in ihren Aeußerungen zu heiligen, dann würde man dem Aberglauben an den Buchstaben huldigen und das Nachbeten der Formel der Religion zur Religion machen (247 Anm.). Die Religionsphilosophie hat nun die Aufgabe, die Kennzeichen des vollkommenen Glaubens aufzustellen, wie sie aus dem Ideal der Religion fließen. Sie unterscheidet sich darin von der positiven Theologie, daß sie dieselben nicht entnimmt aus dem Verständniß historischer Thatsachen, wie gut sie auch beglaubigt sein mögen, sondern aus dem Ideale der Vernunft. Dem Philosophen wird sich dies freilich in seiner persönlichen religiösen Erfahrung entwickelt haben; er wird auch in seiner Philosophie nur ein Erzeugniß des allgemeinen Bildungsstandes seiner Zeit erblicken können und wie dieser im Christenthum wurzelt, so wird er auch nicht davon absehen können, daß mit der Erscheinung Christi auf Erden die Epoche angebrochen ist, welche das Ideal der Religion erweckte und seine Wirksamkeit in der Geschichte der Menschheit begründete; aber so weit seine Philosophie reicht, wird er sich darauf beschränken, die Kriterien der vollkommenen Religion in ihrer Uebereinstimmung mit allen Forderungen der Vernunft für das theoretische wie für das praktische Leben aufzustellen. Auf die Idee der vollkommenen Religion kommen wir in philosophischem Wege; auf historischem Wege muß nachgewiesen werden, daß dieser Idee das Christenthum entspricht; dieß fordert die Apologie des Christenthums, welche zu allen Zeiten für ein nothwendiges Geschäft der Theologie gehalten worden ist. Sie kann die philosophischen Kennzeichen der vollkommenen Religion nicht entbehren. In ihrem historischen Beweise werden wir nicht absehen können davon, daß sie die Religion unseres gegenwärtigen Bildungsstandes ist. Wie wir überhaupt nicht umhinkönnen, diesen Bildungsstand zur Grundlage aller unserer Urtheile zu machen, so auch in der Theologie und in der Philosophie. Wir haben uns aber davor zu hüten, ihn zu eng zu nehmen, als den Bildungsstand irgend einer Besonderheit der gegenwärtigen Zeit, eines Volkes oder eines Standes, nicht der ganzen Menschheit. In einen solchen Fehler verfallen die Theologen, wenn sie von dem Standpunkte ihrer

kirchlichen Partei, der irgendwie festgestellten Kirchenlehre oder Kirchenverfassung, argumentiren und von vornherein sie für die beste und allein wahre Lehre oder Verfassung der Religion erklären. Die Religion kann nur daran geprüft werden, ob sie allen Bildungselementen der Zeit Genüge thut. Zu ihrer Prüfung soll man nicht den Standpunkt außer der Religion nehmen, aber auch nicht verschmähen die Forderungen anzuerkennen, welche andere Gebiete des sittlichen Lebens an die Religion zu machen haben. Alle diese Forderungen bedeukt nur die Philosophie in wissenschaftlicher Weise und daher kann auch nur die Philosophie die Kennzeichen der besten Religion in wissenschaftlicher Weise abgeben. Ihren gemeinschaftlichen Grund haben sie in den Forderungen, welche die Vernunft an das sittliche Leben stellt. In dem religiösen Glauben setzen sie sich in Verheißungen um, welche das Gemüth über die gegenwärtigen Uebel beruhigen sollen. Allen diesen Forderungen soll Genüge geschehen; daher kann die beste Religion sich nur in der Verheißung des höchsten Gutes bewähren. Sie ist ihr allgemeines Kennzeichen, von welchem alle besondere Kennzeichen abhängen; diese bestehen nur darin, daß die Verheißung des höchsten Gutes nicht durch beschränkende Bedingungen entstellt wird, welches der Fall sein würde, wenn die Wege zum Ziel andere, zum höchsten Gute nicht gehörige Mittel einschlössen oder zu ihm gehörige Mittel ausschlössen. Auf die Wege zum Ziel muß die Verheißung des höchsten Gutes eingehen, weil sie dasselbe nur als das Ziel veranschaulichen kann, welches aus dem gegenwärtigen sittlichen Leben und seinen Bestrebungen sich ergeben soll. Aber kein anderes Mittel ist dazu unentbehrlich und verheißt Erfolg als der gläubige Anschluß an die Wege der göttlichen Vorsehung, welche in der Geschichte der Menschheit sich verkündet haben. Wie diese Wege zu suchen sind, das verräth die Geschichte unserer Civilisation, der wir anhängen, in welcher wir den werdenden Mittelpunkt aller menschlichen Bildung erblicken. Darauf beruht der Glaube der Christen, daß Christus die Wege dieser Civilisation eröffnet hat, daß seinen Verheißungen alle Menschen zu ihrem Heile sich anschließen sollen. Der Glaube an sie kann nicht zerstört werden durch den Aberglauben, mit welchem er noch zu kämpfen hat, um sich fortwährend zu reinigen. Das Auftreten des Christenthums bezeichnet die wichtigste Epoche in der Geschichte der Menschheit; mit ihm beginnt ein neues Leben in ihr; es ist der Beginn der stärksten Reformation, welche sich fortsetzen soll bis an das Ende der Dinge nach dem Wesen der Religion (248. Anm.). Die Verheißung, welche es gebracht hat, schließt jeden Dualismus aus, welcher die Quelle des Aberglaubens und des Unglaubens ist. So lange

nicht in dem Bewußtsein der Menschen der Glaube erwacht ist an die Versöhnung aller Vernunft und an den vollkommenen Sieg des Guten über alles Uebel, solange die Meinung herrscht, daß die Schöpfung Gottes an einem unheilbaren Uebel, an einer in ihrer Natur liegenden Schwäche leide, lassen sich nur zwei Annahmen fassen, welche die Forderungen der Vernunft im Auge behalten, entweder kann man es für nothwendig halten, daß man der Welt entsage oder man kann sich dem Laufe der Welt mit ihren Schwächen überlassen und dem höchsten Gut entsagen. Zwischen diesen Annahmen haben die Ueberzeugungen der alten Welt geschwankt und schwanken noch immer die Ueberzeugungen derer, welche den Glauben an die religiösen Verheißungen nicht fassen können. Die erste Annahme hält die Sehnsucht der Vernunft nach dem Vollkommenen fest, in der Welt aber findet sie ein unheilbares Uebel, ein nicht zu sättigendes Streben, Unreines, Unheiliges, welches wir zu meiden haben, nur Eitelkeit; im Zusammenhange aller Dinge muß sich das Unreine und die Eitelkeit des Weltlichen über das Ganze verbreiten; wenn wir daher das Vollkommene, das reine Heil suchen sollen, müssen wir die ganze Welt meiden. Von dieser Annahme wird die Entsagung auf alle Eitelkeiten der Welt, die Flucht vor ihrer Befleckung uns angerathen; wir sollen uns zurückziehen in uns selbst, auf den lauteren Kern unseres Wesens oder auf den Grund aller Wesen, auf Gott, welchen wir in uns finden können. Flucht vor der Welt empfielt sie uns aus Furcht vor ihren Kämpfen; mit den Eitelkeiten der Welt entsagt sie auch ihren Gütern und endet mit der quietistischen Hingabe an die innere Anschauung. Die andere Annahme hat eingesehen, daß wir der Welt nicht entfliehen können, den Kampf mit ihr nicht scheuen dürfen; sie denkt das Beste in ihm zu leisten; aber sie erblickt sich auch in unaufhörliche Kämpfe mit den Schwächen der menschlichen Natur, mit dem Bösen, welches der Welt anhaftet, verwickelt; auf das reine Gute kann sie nicht hoffen und nur auf eine unerreichbare Forderung der Vernunft sieht sie sich verwiesen. Den Schwankungen zwischen diesen entgegengesetzten Annahmen hat das Christenthum ein Ende gemacht, indem es uns darauf verwies, daß wir nach dem Beispiele unseres Heilands die Schwächen und die Sünden der Welt tragen, aber auch mit ihnen kämpfen sollen in dem Glauben an den vollkommenen Sieg, welchen Gott uns verleihen wird, weil er der alleinige Herscher über die weltlichen Dinge ist und nach den Kämpfen der Welt den ewigen Frieden uns verheißen hat.

287. Mit dem Erwachen des religiösen Bewußtseins erwachen auch die Kämpfe, durch welche es gegen Aberglauben und Unglauben sich schützen und seine Macht ausbreiten muß über alle Gebiete der sittlichen Bildung. Diese Kämpfe hat auch die höchste Stufe der menschlichen Religion nicht umgehen können; sie will den allgemeinen Frieden bringen, muß sich aber diesen Frieden erkämpfen und zum Kriege sich rüsten. Sie betreibt die größte Reform des sittlichen Lebens und findet ihren Widerstand in allem dem, was in den verschiedenen Zweigen der bestehenden Bildung noch nicht von dem Geiste dieser Reform ergriffen ist. Das Gute, welches sie in ihnen vorfindet, wird sie zu ihrer Rüstung gebrauchen können; aber es ist mit Aberglauben und Unglauben verwachsen; vom Aberglauben soll sie reinigen, den Unglauben zur Stärke des Glaubens mehr und mehr erheben; alle Menschen will sie einigen und zu einem gemeinsamen Wirken in der Arbeit am höchsten Gut verbinden; daher muß sie darauf ausgehn, auch in ihrer gesellschaftlichen Verbindung das Streben nach Vertheilung der Arbeiten und nach Ausbildung der Gemeingüter im Verkehr zu fördern. Sie muß darauf ausgehen, dem religiösen Bewußtsein auch seine Macht über alle Kreise der sittlichen Gesellschaft zu geben. Es würde ein grober Irrthum sein, wenn man annehmen wollte, daß die Religion auf der höchsten Stufe ihrer Entwicklung sogleich im Stande gewesen wäre der Gemeinschaft ihrer Bekenner eine für alle Zeiten ausreichende musterhafte Verfassung zu geben. Vielmehr allen den Mächten der sittlichen Welt gegenüber, welche für ihren Glauben noch nicht oder nur unvollkommen gewonnen worden waren, mußte sie in einer demüthigen Gestalt auftreten. Für die Reform des ganzen sittlichen Lebens jedoch, welche sie wollte, hat sie sogleich eine Verfassung ihrer Gemeinde gesucht. Eine solche sich zu geben liegt im Wesen der Religion. Die religiöse Mittheilung kann es nicht, wie die ästhetische, dem Talent und der Lust und Liebe der Einzelnen überlassen sich einen Kreis der Wirksamkeit zu schaffen; denn sie soll nicht einen beliebigen Stoff zur Darstellung ihres Ideals sich wählen; ihr Stoff ist ihr gegeben; das Heil

der Seele soll sie schaffen, das ganze Leben zur Schönheit umgestalten, das Leben der Seele in Einklang setzen mit dem Leben der sittlichen Gesellschaft, die ganze sittliche Gesellschaft mit dem Leben der Seele (247). Da hat es der Einzelne nicht allein als seine Pflicht zu achten, den besondern Kreis seiner Wirksamkeit sich auszubilden, sondern einer in der Entwicklung begriffenen Gliederung des gesammten Gesellschaftsverbandes hat er sich anzuschließen und die religiöse Gemeinschaft des Glaubens darf nicht zögern sich eine Verfassung für ihre gemeinschaftlichen Bestrebungen zu geben. Daher hat auch die Religion von Anfang an nach einer Ordnung der Gottesverehrung gestrebt. Auf ihren niedern Stufen der Familien-, Stamm- und Volksreligion mußte sie dabei an die sittliche Ordnung des Familien- und des Statslebens sich anschließen; zu ihrer höchsten Stufe gelangt, der Religion, welche alle Menschen vereinen will, fehlte ihr aber die Stütze, welche die Familien- und Statsmacht gewähren können, zwar nicht ganz, aber eine ausreichende Hilfe konnte sie ihr doch nicht bieten, weil sie ihre Macht über alle Völker verbreiten soll. Die allgemeinmenschliche Religion hat daher ihre eigene Verfassung sich auszubilden beginnen müssen, welche wir mit dem Namen der Kirche bezeichnen. Allen übrigen Mächten der Welt, so weit sie noch nicht im Sinne ihres Glaubens leben, steht sie kämpfend gegenüber; um zu bestehen und den Sieg zu gewinnen hat sie nicht vermeiden können nach den Gütern der weltlichen Macht zu streben. Zu ihrer Wirksamkeit gehört es, daß sie als sichtbare Kirche Antheil hat an der Herrschaft über die Erscheinungen. Ihre sichtbare Verfassung ist aber auch nur für den Kampf bereitet und weit entfernt von dem Ideal der Kirche, welches sie in sich nährt, der triumphirenden, der unsichtbaren Kirche. Sie hat noch nicht die Einigkeit aller Menschen in ihrer Gottesverehrung hervorgebracht. Unfehlbarkeit kann sie sich nicht zuschreiben; denn auf die Reform der menschlichen Gesellschaft bedacht soll sie diese Reform mit sich selbst beginnen. Ihr Recht auf Macht beruht auf dem religiösen Bewußtsein, welches sie in sich nährt und über alle Zweige des sittlichen Lebens zur Wirksamkeit brin-

gen möchte; aber ihr religiöses Bewußtsein selbst ist nicht vollkommen, sondern lebt nur in der Hoffnung künftiger Erfüllung und die Verbreitung ihrer Macht über andere Zweige des sittliches Lebens hängt von dem Maße ab, in welchem sie mit ihnen sich verständigen gelernt hat. Nur durch eine solche Verständigung kann sie Macht an sich ziehen, welche ihr an sich nicht beiwohnt, weil sie nur auf dem Bewußtsein der Gläubigen beruht und die Verbreitung dieses Bewußtseins bezweckt. Zu ihr gehört aber, daß sie die Rechte der andern Zweige der sittlichen Bildung anerkennt. Daher kann sie auch ihre Verfassung nicht ohne beschränkende Rücksichten herstellen. Sie hat daher auch eine Geschichte gehabt, in welcher sie dem allgemeinen Gange der Zeiten sich fügen mußte, um ihre zeitlichen Güter für ihren ewigen Zweck sich auszubilden.

Die Ansicht, daß die apostolische Kirche als Muster für unsere gegenwärtige Zeit angesehen werden dürfe, kann wohl für antiquirt gehalten werden. Sie gehört den Meinungen an, welche im Gefühl gegenwärtiger Uebel auftauchen, wenn man die Knoten verwickelter Zustände durch das Zurückgehen auf die ursprüngliche Einfalt zu lösen denkt. Ohne Gewaltsamkeit gehen solche Unternehmungen nicht ab. Das Wahre in ihr beschränkt sich darauf, daß in der ursprünglichen Verfassung der Kirche die Keime des Guten aufgesucht werden müssen, welchen in späterer Entwicklung ihre Erfolge gesichert werden sollen. Dies fordert die Stetigkeit geschichtlicher Entwicklungen. Die Ueberlieferung des Bestehenden schließt aber die Fortbildung nicht aus und in den Verwicklungen, zu welchen sie führt, treten alsdann auch die Zeiten ein, in welchen Misbräuche, Ausartungen, nicht aus dem Wesen der Sache geflossene Ueberladungen beseitigt werden müssen. In solchen Zeiten sieht man sich genöthigt auf die Ursprünge des Bestehenden zurückzublicken; aber nur in einem beschränkten Sinne würde dies geschehen, wenn man dabei nur die ersten Anfänge zu Rathe ziehen wollte; die ganze Geschichte der Kirche wird dabei das Wort führen müssen. Diese Geschichte zeigt uns die Kirche in ihrem Kampfe mit ihr fremden Gewalten nicht allein, sondern auch mit sich selbst. In diesem Kampfe hat sie Reichthum und Macht an sich zu ziehen gesucht, irdische Güter sind ihr zugeflossen, und wir würden es ebensosehr zu tadeln haben, wenn sie dieser Güter sich entäußern oder nicht für ihre Erhaltung und Mehrung sorgen, als wenn sie in ihnen mehr als ihr verliehene Mittel sehen

und an sie ihr Herz hängen wollte. Als ihr Eigenthum hat sie dieselben zu vertheidigen, zu verwalten, aber ihr Zweck ist nicht das Eigenthum der Macht, sondern die Befriedigung des Bewußtseins. Dieses ihres Zweckes soll sie sich bewußt bleiben. Eigenthum hat sie darnach zu suchen, über welches sie nach ihrem Rechte schalten kann, zu dem öffentlichen Gottesdienste, in welchem sie die Gemeinschaft der Gläubigen zusammenhalten und erbauen will, zur Verbreitung ihres Glaubens über immer weitere Kreise, zu allen den Werken, welche die Befriedigung des Gemüths in der Gemeinschaft aller Menschen fördern können; denn das Gemeinwesen, welches sie vertritt, ist ein anderes als alle die andern Gemeinwesen, welche ihre Gemeingüter als ihr Eigenthum zu ihren besondern Zwecken gebrauchen, und fordert zu der Betreibung seiner Zwecke auch andere weltliche Mittel. Solange die Religion Sache der Familie oder des Volkes ist, reichen die Gemeingüter der Familie und des Stats zum Gottesdienst aus; da ist die patriarchalische Gemeinschaft und die Theokratie an ihrer Stelle. Wenn sie aber Sache der Menschheit wird, eine Gemeinschaft der Gläubigen bildet, welche ihre Religion über alle Menschen jedes Volkes zu verbreiten sucht, dann muß sie eine Kirche gründen, welche keiner Familie und keinem Volke angehört und von keiner patriarchalischen Herrschaft, von keinem State vertreten werden kann; inmitten aller der übrigen Gesellschaftsordnungen hat die Kirche alsdann das Recht jener Gemeinschaft zu schützen und darf nicht anstehn mit der Macht sich zu bekleiden, welche die religiöse Gemeinschaft gegen Angriffe von außen sichert. Familie und Stat haben die Gemeingüter der Familie und des Volkes im Auge;über diesen Kreis ihrer Gemeinschaft hinaus erstreckt sich auch ihr Bewußtsein nur in zufälligen Entwicklungen; die Religion, welche in dem Bewußtsein lebt, daß alle Menschen in einem Glauben vereinigt werden sollen, kann der Herrschaft weder des Familiensinns noch des politischen Gemeinsinns sich unterwerfen. Ihre weiter gehenden Gesichtspunkte müssen sie antreiben Freiheit zu suchen von den engern Zwecken des Familien- und des Statslebens, ihren Sitten und Gesetzen kann sie nur ein bedingtes Ansehn zugestehn. Sie muß sich der Familien und des Stats zu bemeistern suchen um ihre weniger engherzigen Absichten durch sie und in ihnen zur Ausführung zu bringen. Nur so weit als Familie und Stat die sittlichen Zwecke übersehn, haben sie ein Recht die sittliche Ordnung in der Gesellschaft der Menschen zu leiten; die religiöse Gemeinschaft aber sieht weiter; sie hat den höchsten Standpunkt in der Betrachtung der sittlichen Weltordnung inne und darf nicht anstehn ihre humanen Grundsätze zur Herrschaft zu erheben über den Eigennutz der Familien und der Sta-

ten. Dies sind die Motive, welche die Macht der Kirche begründet haben. Ihnen jedoch stehen andere Motive entgegen, welche die Rechte des Stats und der Familie gegen die Uebergriffe der kirchlichen Macht sichern. Die Ansprüche der Kirche auf das Recht die Angelegenheiten der Familien und des Stats ihren Anordnungen zu unterwerfen beruhen auf ihrer allgemeinen Uebersicht über das sittliche Gesetz, welches alle Menschen verbrüdern soll; wenn nun diesem Gesetze das entscheidende Urtheil zufallen sollte, welchem die Macht der Kirche zur Seite stünde, so würde ihr alle Macht zu Gebote gestellt werden müssen. Dies sind die Ansprüche, welche die Hierarchie erhoben hat ihren Principien nach, welche doch nie zur unbedingten Geltung in den Praxis sich haben erheben können. Die Hierarchie unterscheidet sich von der Theokratie kaum in wesentlichen Punkten, wenn es nicht darin sein sollte, daß diese nur in einem besondern Stat als Motiv sich aufgeworfen, jene aber über alle Staten der religiosen Gemeinschaft die oberste Gewalt sich angemaßt hat. Eine stärkere Gliederung ist hiervon in dieser die Folge gewesen; aber Gliederung mußte auch in jener stattfinden und Centralisation der Gewalt mußte in beiden Formen der Gliederung zur Seite stehen. Beide beriefen sich in ihren Gesetzen auf Einsetzung von Gott, beide leiteten auch die Autorität ihrer Obrigkeit von unmittelbarer göttlicher Einsetzung her. Hinter der sichtbaren Herrschaft der menschlichen Werkzeuge stand beiden der Gedanke an den unsichtbaren Willen Gottes. Von der Anklage, daß sie das Geistliche verweltlichten und sittliche Interessen des weltlichen Lebens schädigten, sind nun auch beide betroffen worden. In der Geschichte unserer Culturvölker haben sich Kirche und Stat niemals völlig einigen lassen; in den Streitigkeiten unter ihnen hat weder die eine noch die andere ein absolutes Recht behaupten können. Zwischen ihnen ist der Streit größer gewesen, als zwischen beiden und der Familie und es beruht ein großer Theil unserer persönlichen Freiheit darauf, daß Kirche und Stat nicht zu einer einigen Gewalt haben kommen können. Wer hätte widerstehen können, wenn die Statsmacht zugleich das religiöse Gewissen gebunden, wenn die kirchlichen Gebote mit dem Zwange der weltlichen Obrigkeit sich aufgedrängt hätten? Die Despotie orientalischer Herrschaften beruht zum großen Theil darauf, daß in ihr geistliche und weltliche Macht in derselben Hand liegen. Man muß nun fragen, warum die Kirche weniger mit der Selbständigkeit der Familien als mit der Selbständigkeit der Staten in Krieg gelegen hat. Der Grund kann nicht darin liegen, daß die Familie weniger mächtig ist als der Stat oder weniger den religiösen Geboten sich widersetzt, denn diese wollen das private wie das öffentliche Leben beherschen und haben mit dem

Unsittlichen in jenem wie in diesem in demselben Grade zu kämpfen. Wir werden ihn darin zu suchen haben, daß die privaten Schäden weniger allgemein sind und weniger der Entscheidung einer öffentlichen Autorität der Kirche vorgelegt werden, als die allgemeinern Schäden des Stats. Zunächst werden sie, wo sie in die Öffentlichkeit kommen der Entscheidung des Stats unterworfen; nur wo dieser falschen Grundsätzen folgen oder der frommen Sitte zuwider seine Entscheidnug geben sollte, richtet die Kirche nicht zuerst gegen die Familie, sondern gegen den Stat seine Waffen. Dieser Grund weist uns aber auch auf den Grund zurück, warum wir der kirchlichen Macht im Allgemeinen Grenzen setzen müssen. Je allgemeiner Gebote und Verbote des sittlichen Lebens gelten, um so mehr hat die Religion um sie sich zu kümmern; je mehr sie die Verhältnisse besonderer Kreise treffen, um so weniger kann sie sichere Entscheidungen geben. Ihrem weiten Ueberblick über das ganze Gebiet des sittlichen Lebens steht nicht in gleichem Grade die Einsicht in das Besondere zur Seite. Die besondern Bedürfnisse der Familien versteht sie nicht zu beurtheilen; weiter aber als ihr Urtheil reicht, soll sie ihre Macht nicht erstrecken wollen. Sie hat ein Ideal des frommen Lebens im Auge, in die Wirklichkeit des wirklichen Lebens wird sie aber dadurch nicht befähigt ihren sondernden Blick zu vertiefen. Wenn die Hierarchie versucht hat das politische Leben zu beherschen, so lag hierin eine Anmaßung, welche von den praktischen Politikern zurückgewiesen werden mußte; derselbe Vorwurf trifft den Gewissensrath, welcher durch die Lehren der geistlichen Casuistik lösen oder binden will und nicht zufrieden damit das Gewissen zu wecken auf Herrschaft über das Gewissen ausgeht.

288. An sich hat die Kirche weder Reichthum noch irgend eine andere Art der Macht. Sie empfängt ihre Macht von den Familien und den Staten, welche sich ihren Ueberzeugungen anschließen oder ihnen innerhalb des Gebietes ihrer Macht freien Raum sich zu verbreiten gestatten. Besonders in ihrem Verhältnisse zum State hat sie nur die Stellung, welche jeder andern Genossenschaft zukommt, der die Rechte einer juristischen Persönlichkeit eingeräumt worden sind, wenn man unberücksichtigt läßt, daß der Stat selbst bereit ist von seiner Macht etwas auf sie zu übertragen. In diesem Falle wächst ihr ein größeres Ansehn zu. Dies beruht aber nur darauf, daß ihr Glaube angesehn werden kann als eins der Motive,

welche den Stat begründen und zusammenhalten. In höherem Grade ist dies der Fall in der religiösen Gemeinschaft des statbildenden Volkes als in dem volkbildenden State, in welchem die Kirche sich neben den Stat stellt. Jene ist mit dem State verwachsen; der Volksglaube heiligt die Sitten und die Gesetze des Stats; er gehört zu den Gemeingütern des Bewußtseins, welche Volk und Stat zusammenhalten. Nicht ganz dieselbe Stellung hat die Kirche behaupten können, welche im volkbildenden State ein eigenes Gemeinwesen begründen wollte und nicht allein die Bildung des Volkes, sondern das Heil aller Völker sich zum Zweck setzte. Ihr Zweck fällt nicht zusammen mit dem Zwecke des Stats; weil er auf eine weitergehende Gemeinschaft gerichtet ist, können die kirchlichen Bestrebungen mit den politischen übereinstimmen, dürfen sich aber von ihnen nicht beschränken lassen. Dennoch bleibt auch im volkbildenden State die nicht mehr volksthümliche Religion ein Motiv. Aus den Trümmern der alten Staten hat er sich herausgebildet; die Religion, welche alle Völker umfassen will, hat ein Bindemittel für sie abgegeben (261 Anm.); ihre kirchliche Gemeinschaft wird auch im volkbildenden State eine bevorzugte Stellung in Anspruch zu nehmen haben. Sie bleibt aber dennoch den Zwecken des besondern Stats fremd; den Stat haben noch andere Bindemittel zu Stande gebracht; die Religion ist nur einer der Zweige der Bildung, welche er in seinem Gebiete betreibt; seine ganze Macht kann er der Kirche nicht leihen; die Kirche kann ebenso wenig auf die Mittel des Stats sich beschränken, da ihre Zwecke über den Bereich der Statsgewalt hinausgehn. Soweit sie im State ihre Macht übt, bleibt sie unter andern Genossenschaften eine Gemeinschaft, welche den Gesetzen des Stats und seinen vielseitigern Absichten sich fügen muß. Die Mittel, welche sie für ihren über das Gebiet des Stats hinausgehenden Zweck suchen muß, liegen in der Macht der Familien, welche sie für sich gewonnen hat. Aber auch mit der Hülfe der Familien, welche die Kirche sich schafft, hat es eine ähnliche Bewandtniß wie mit der Hülfe des Stats. Die Absichten der Familie sind auf der einen Seite vielseitiger als die Absichten der Kirche, auf der andern Seite beschränkter in ihrem Gebiete; sie fallen

nicht mit dem Zwecke der Kirche zusammen. Daher können die Familien nur einen Theil ihrer Mittel der Kirche übertragen und die Kirche muß sich der Ordnung der Familien fügen, soweit sie deren Macht für ihren Zweck in Anspruch nimmt. Wir stoßen hier überall auf gegenseitig sich beschränkende Verhältnisse; nur auf äußern Verhältnissen der Kirche zu Stat und Familie beruht ihre Macht und ihr Ansehn; beide werden ihr verliehn. Ihre eigenen Mittel beschränken sich auf das religiöse Bewußtsein, welches sie nährt; wenn sie für ihren Zweck auch Macht und Ansehn zu gewinnen sucht, so muß sie die gewinnen, in deren Hand Macht und Ansehn im Verkehr der Menschen ist; dies kann nur dadurch geschehn, daß sie ihre Ueberzeugungen verbreitet; ihre Zwecke lassen sich nicht durch Mittel des Zwanges, sondern nur durch die Mittel erreichen, welche auf den Glauben wirken und durch ihn auch die Mittel der Staten und der Familien ihr zu Gebote stellen. Indem sie die Mittel der Familie und des Stats an ihre Zwecke heranzieht, muß sie beide an ihre Pflicht mahnen gewissenhaft ihre Rechte gegen die Kirche sicher zu stellen. Um so weniger darf sie dabei auf die Autorität des Bestehenden fußen, je mehr sie auf Reform der Sitten und daher auch ihrer eigenen Verfassung ausgehn soll. Die Autorität des Bestehenden hat sie nur zu schützen, soweit es die Stetigkeit der sittlichen Entwicklung fordert. Ihrer eigenen Autorität stellt sie überall die Prüfung am persönlichen Gewissen zur Seite und fordert nur, daß der persönliche Glaube gewissenhaft darauf ausgehe mit der allgemeinen Ueberzeugung der Gläubigen sich zu verständigen.

Die Kirche ist die späteste Gemeinschaft unter den Menschen; wie die Familie dem State, so geht der Stat der Kirche voran; nur sofern sie angelegt ist in der menschlichen Natur, können wir ihr ein hohes Alterthum zuschreiben; in der Geschichte des Alterthums hat sie nur ihre Vorbilder; ihr wirkliches Auftreten läßt sich in der durch schriftliche Denkmale beglaubigten Geschichte nachweisen; die Entstehung der Familie und des Stats geht dieser Geschichte vorher. So ist es, weil die Gemeinschaft unter den Menschen allmälig sich erweitern mußte, die Kirche den höchsten Grad der Erweiterung beabsichtigt und ihre Absicht erst gefaßt

werden konnte, nachdem die Mittel der Verständigung unter den Menschen weit genug sich ausgedehnt hatten um der Hoffnung Raum zu geben, daß sie die Vereinigung aller Menschen bewirken könnten. Daher hat die Macht der Kirche auch nur unter andern schon bestehenden Mächten sich Raum schaffen können und dies wird es rechtfertigen, daß wir zuerst die äußern Verhältnisse der Kirche in das Auge gefaßt haben; ihre Entstehung gründet sich auf diese äußern Verhältnisse; nur durch die Begünstigung dieser hat sie ihre Macht gewinnen können; ihre Macht ist mehr als jede andre bedingt durch andere weltliche Mächte. Es ist ein Irrthum, wenn man der Kirche ein höheres Ansehn als dem Stat aus dem Grunde hat zuschreiben wollen, daß sie Ansehn und jede andere Art der Macht unmittelbar von Gott empfangen hätte, der Stat dagegen nur mittelbar von Gott und unmittelbar nur von seinen Bürgern, vom Volke. Viel unmittelbarer fließt aus göttlicher Einsetzung die Autorität der Familie und des Stats als die kirchliche Autorität; jene bestand lange vorher, ehe es eine Kirche gab; die kirchliche Autorität und Macht muß von ihr gewonnen werden dadurch, daß sie den Glauben an ihre göttliche Einsetzung erweckt und dadurch Familie und Stat für sich gewinnt ihr Hülfe zu bieten. Die göttliche Einsetzung der kirchlichen Autorität wird dadurch nicht bestritten, aber sie ist ebenso anzusehn wie die göttliche Einsetzung der Familien- und der politischen Autorität; nur durch weltliche Mittel giebt sie sich kund. Den Vorzug der Kirche vor dem Stat in diesem Punkte haben nur hierarchische Ansichten behaupten können. Ebenso wenig läßt sich ein anderer Vorzug derselben behaupten, welcher von ähnlichen hierarchischen Ansichten daraus entnommen worden, daß die Kirche das Heil der Seele, der Stat nur das leibliche Wohl bezwecke und wie die Seele den Leib, so die Kirche den Stat beherrschen solle. Doch wird dieser Formel ein erträglicher Sinn untergelegt werden können. Zu diesem Zweck müßte man sich darüber verständigen, daß unter Seele das ewige Wesen der Geschöpfe verstanden werden solle, unter dem leiblichen Wohl aber etwas mehr als der sichere Genuß des leiblichen Lebens; dem würden alsdann noch manche andere Einschränkungen des zu einseitig gefaßten Gegensatzes folgen. Die Wahrheit der Sache, welche in der Formel nur einen kümmerlichen Ausdruck erhalten hat, haftet daran, daß die Kirche einen viel weitern Kreis der Gemeinschaft bezweckt als der Stat, einen Kreis, der sich im Laufe des irdischen Lebens nicht erfüllt. Auf diesem transcendentalen Gesichtspunkt beruht die höhere Würde der Kirche vor dem Stat. Er berechtigt sie den Stat zu tadeln und zurecht zu weisen, wenn er über seine irdischen und die beschränkten Zwecke der patriotischen Selbstsucht

die Forderungen der Humanität vergißt oder vernachlässigt. Diese höhere Würde aber verliert die Kirche, wenn sie selbst ihr Heil darin sucht eine eigene irdische Macht an sich zu ziehn, einen Stat im State zu gründen. Ihre eigene Macht dem State gegenüber würde sie nur von den Statsbürgern und ihren Familien ziehen können und in ihrem Streite mit dem State Familie und Stat mit einander entzweien müssen. Eine eigene Macht sich zu gewinnen stehen ihr zwei Mittel zu Gebote, die Hülfe des Stats und die Hülfe der Familien oder ihrer Gemeinden; dadurch kann sie sich unabhängig zu machen streben von dem einen und von den andern. Das aber sind die schlechten Künste der Hierarchie den Stat mit den Familien und die Familien mit dem Stat in Zwist zu setzen nach dem Grundsatze: theile und hersche. Die Religion sucht den Frieden; die religiöse Gemeinschaft kann ihrem Wesen getreu ihre Macht und ihr Ansehn nur darauf gründen, daß sie Stat und Familie in den gemeinschaftlichen Bestrebungen vereinigt, welche auf die Gemeingüter der Vernunft gerichtet sind, so eine neue Macht schaffend, welche aus verschiedenen, aber nicht unvereinbaren Gesichtspunkten fließt. Sie lassen sich vereinen unter dem höhern, allgemeinern Gesichtspunkt der Religion, welcher das Wohl des Volkes und der Familien, aber beide nicht ausschließlich will; auch Volk und Familie wollen es nicht ausschließlich; sie suchen auch die äußern Beziehungen zu andern Familien und zu andern Völkern auf, aber betrachten sie doch nur als etwas Zufälliges, was zu ihrem Nutzen gelenkt werden soll; die religiöse Gemeinschaft sucht die Keime der Menschenliebe, welche in ihrem Verkehr nach außen sich regen, zu wecken und zu dem deutlichen Bewußtsein zu erheben, daß nicht nur zufällig die Menschen in ihren Zwecken mit einander zusammentreffen, sondern daß sie wesentlich zusammengehören und das höchste Gut nur ein Gemeingut aller Menschen sei. Nur darauf, daß die Kirche diese Ueberzeugung verbreitet, gründet sie sich eine eigene Macht, welche zusammenwächst aus der gemeinsamen Unterstützung der Familien und der Staten. Wenn nun der Kirche ihre höhere Würde aus ihrem allgemeinern Gesichtspunkt fließt, so muß sie auch anerkennen, daß dieser Gesichtspunkt sie nicht berechtigt die Einzelheiten des Familien- und des Statslebens zu beherschen. Nur wer die Macht im Einzelnen schafft, kann sie im Einzelnen richtig verwenden. Der Gesichtspunkt der Kirche ist zu allgemein, als daß er die besondern Verhältnisse der Familien und der Staten richtig zu würdigen und zu leiten vermöchte. Das Ideal der sittlichen Einigung unter allen Menschen, welches sie bezweckt, reicht nicht aus die Mittel zu bemessen, welche in der Wirklichkeit zu seiner Ausführung vorliegen, und die Grade zu bestimmen, in welchen sei-

nen Forderungen Genüge geschehn kann. Ihre Unfähigkeit die weltlichen Mittel zu beurtheilen in ihren empirischen Einzelheiten muß sie entweder dazu führen in dem Gebrauch derselben der Leitung anderer Kreise der menschlichen Gemeinschaft sich zu unterwerfen oder in unbedingter Schätzung ihres Zweckes die weltlichen Mittel gering zu achten und zu fordern, daß sie ihrem Ideal sich fügen sollen. Das letztere würde eine Verirrung sein, welche dem Irrthum der absoluten Philosophie zu vergleichen wäre. Ebenso wenig wie aus dem Gedanken des absoluten Wissens läßt sich aus dem Gedanken der absoluten Kirche das Empirische ableiten. Es bleibt daher nur übrig, daß Urtheil und Herrschaft über die Mittel für die kirchlichen Zwecke dem State und den Familien überlassen werden, welche sie schaffen, die Kirche aber nur darauf hinwirkt in den Inhabern der Macht die Liebe zu dem Werke der Kirche zu nähren, sonst aber in die Enscheidungen derselben über den Gebrauch der Mittel sich fügt. Wir müssen vor der Engherzigkeit der Kirche warnen, welche eintreten würde, wenn sie den weltlichen Mitteln ihren Werth soweit abspricht, als sie ihn nicht zu begreifen weiß und er nicht unmittelbar ihrem Zwecke dient. Es giebt noch andere Zwecke der Vernunft außer dem, welchen sie zunächst im Auge hat, welche auch ihr zu Gute kommen, wenn sie auch nicht unmittelbar auf ihre Absichten eingehn. Die Religion will nur das fromme Bewußtsein pflegen; wenn sie aber die Kirche stiftet, so findet sie andere Gemeinschaften vor, welche Macht erworben haben und muß selbst Macht an sich zu ziehen suchen. An sich ist ihr Macht gleichgültig, ein bloßes Mittel; daher haben sich viele, welche nur ein frommes Bewußtsein pflegen wollten, der Meinung hingegeben, daß sie sich zurückziehen dürften von der Welt in den innersten Kern ihres religiösen Bewußtseins; dies würde aber geradezu zum Egoismus führen; wenn daher das religiöse Gemüth zur Wirksamkeit nach außen sich getrieben sieht, muß es begreifen lernen, daß die Mittel der Macht ihm nicht gleichgültig bleiben dürfen. Dies ist das Motiv, welches zur Stiftung der Kirche führt; es soll aber auch nur der erste Schritt sein zu dem Begreifen, daß Macht nicht bloß als Mittel zu achten, sondern ein wesentliches Bestandtheil des höchsten Guts ist, weil die Vernunft die Aufgabe hat der Natur sich zu bemächtigen. Der Zweck heiligt nicht die Mittel; sie müssen ihren eigenen Werth in sich tragen. So hat die Kirche auch die gesellschaftlichen Ordnungen, unter welche sie eintritt, als sittliche Zwecke in sich tragend anzuerkennen und soll sie nicht allein für ihre eigenen Zwecke benutzen, sondern ihnen auch ihren eigenen Werth einräumen und ihre eigenen Gesetze für heilig halten. Dies trifft zunächst die Gesetze des Stats, weil die Kirche als allgemeinste

Gesellschaftsordnung mit der Gesellschaftsordnung der Völker in nächster Berührung steht. Daher schließt sich das Kirchenrecht zunächst dem Statsrechte an; der Kirche wie der Familie werden ihre Rechte gewährleistet von der Macht des Stats; der Stat hat die vermittelnde Rolle zwischen Kirche und Familie. In den Spaltungen der Kirche ist nun die Frage gewesen, ob der Stat einer kirchlichen Gemeinschaft den Vorzug einräumen solle vor andern. Das ist die noch immer schwebende Frage um die Statskirche. Von allgemeinen Grundsätzen ausgehend werden wir nur bemerken können, daß von verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften keine die allgemeine Kirche ist. Die Spaltung der Kirche setzt in ihr einen Krankheitszustand voraus; der Separatismus ist ein kirchliches Uebel; in der Sonderung der Kirchen soll jedes Glied dies fühlen und daher sind auch alle besondere Kirchen immer bemüht gewesen die Spaltung der Kirche wieder aufzuheben. Zwei Wege stehen dazu offen; entweder kann die eine der gesonderten Kirchen alle die übrigen zu sich herüberziehn oder eine Reformation aller besondern Kirchen kann zur Einigkeit der Kirche zurückführen. Wenn der erstere Weg eingeschlagen werden müßte, würde der besondern Kirche, welche den Frieden schaffen sollte, der Vorzug vor den andern gebühren; wäre dagegen der andere Weg der richtige, so dürfte keiner von ihnen der Vorzug eingeräumt werden. Die Entscheidung über diese Alternative kommt aber dem State nicht zu; denn er hat weder die religiöse Belehrung noch die religiöse Reformation zu betreiben. Beide können nur durch die Mittel der Kirche erreicht werden. Unter den religiösen Bewegungen hat er sich unparteiisch zu halten, nur über Handlungen, nicht über das religiöse Bewußtsein kommt ihm das Richteramt zu. Seine Unparteilichkeit in den religiösen Streitigkeiten darf ihm nicht als Indifferenz gegen die Religion zum Vorwurf gemacht werden; denn sie ist nur der mittlere Durchschnitt der religiösen Parteien im Volke, welches der Stat zu vertreten hat. Man darf die Religion des Statsmannes nicht mit der Religion des Stats verwechseln. Streitenden Religionsparteien gegenüber soll der Stat der einen vor der andern nur einen Vorzug einräumen, sofern die eine mit den Statszwecken in Uebereinstimmug, die andere mit ihnen in Streit steht, also aus rein politischen Gründen. Versteht man daher unter der Statskirche eine solche kirchliche Partei, zu welcher der Stat sich bekennt, so müssen wir eine solche Verfassung zu den Ausartungen des politischen Leben zählen. Wenn der Stat in den kirchlichen Spaltungen Partei ergriffen hätte in seiner Gesammtheit, so würde er, soweit seine Macht reicht, andere Religionsparteien als ihm feindlich unterdrücken müssen. Kirchliche Parteien sind aber wohl zu unterscheiden von der Kirche, auch von

andern religiösen Gemeinschaften, welche in einem nationalen oder politischen Sinn sich zusammenhalten. Die Geschichte der Kirche läuft parallel mit der Auflösung der alten nationalen Staten und ihres nationalen Glaubens und mit der Bildung der volksbildenden Staten; sie ist die Gemeinschaft der Gläubigen, welche den Frieden unter allen Menschen hoffen; sie stellt alle Völker und alle Staten gleich; den nationalen Glauben und den Glauben, welcher das Heil der Welt mit dem politischen Wohl verwechselt, hat sie hinter sich. Dieser Gestaltung der Kirche verdanken die volkbildenden Staten einen Theil der Motive, unter welchen sie sich entwickelt haben. Wenn sie diese Motive nicht aufgeben wollen, müssen sie sich zu der Kirche bekennen, welche sie erweckt und gepflegt hat. Darauf beruht die bevorzugte Stellung der Kirche vor andern Genossenschaften im volkbildenden State, von welcher wir geredet haben. Zu dem Bindemittel seiner Glieder und aller der Staten unter einander, welche die Geschichte der allgemeinmenschlichen Civilisation vertreten sollen, gehört der Glaube an die kirchliche Einheit, welche aus der allgemeinmenschlichen Religion sich herausbilden soll. Daher verhält sich der volksbildende Stat anders zu den nationalen und politischen Glaubensgemeinschaften als zu Parteien der Kirche. Jene kann er dulden in der Hoffnung sie für die Bildung des Volkes zu gewinnen, welche noch nicht fertig ist; aber zu ihrem Glauben kann er sich nicht bekennen. Von diesen kann er keine bevorzugen; ihre Parteiung hindert ihn zu dem Glauben der einen oder der andern sich zu bekennen; worin sie aber einig sind, darin sieht auch er die Grundlage seiner positiven Gestaltung.

289. Die Geschichte der Kirche zeigt, daß sie nach ihrer Entstehung sehr bald in Parteiungen zerfallen ist. Dies gehört zu den regelmäßigen, im Allgemeinen aber doch nur scheinbaren Rückschritten des religiösen Lebens, welche wir aus seinen Verwicklungen mit andern Zweigen des sittlichen Lebens haben erklären müssen (247 Anm.). Die Mittel, welche der Kirche zur Herstellung ihrer Verfassung von außen dargeboten werden mußten, waren doch nicht ausgebildet im Sinn der Kirche, in ihrer bisherigen Gestalt nicht geeignet für ihren Zweck; die Schwierigkeiten in ihrer Umbildung weckten den Zweifel, führten zu Spaltungen in den Wegen; erst ihre Ueberwindung konnte zur Bestätigung des Glaubens und zur Einigkeit im kirchlichen Verfahren zurückführen. Die Gründung

der Kirche mußte beginnen mit der Begeisterung für das Ideal, welches in der socialen Einigung aller Menchen sich herstellen sollte; ihren Ermahnungen, welche dieses Ideal wecken und zu seiner Verwirklichung treiben sollten, widerstrebte die Hartherzigkeit der Menschen in ihrem Eigennutz, in den eigennützigen Sitten und Gesetzen der Familien, der Gemeinden, der Völker und doch hatte sie kein anderes Mittel zur Ausführung ihres Ideals, welches die Reform aller Gesellschaftsordnungen in sich schloß. Die bestehenden, unter und in sich gespaltenen Lebenskreise waren das Material für ihr Werk und mußten die Mittel zu ihm darbieten. Allmälig mußte sie dieselben umbilden und mit dem Einzelnen beginnen, an Besonderheiten der Sitte und der bestehenden Gesetze sich anschließend, in dem Maße, in welchem sie Empfänglichkeit fand für ihre Reform des sittlichen Lebens, sie an sich heranziehend, vor allen nur darauf bedacht in ihnen der Geist zu nähren, welcher die Verheißung des ewigen Friedens trägt. Nicht plötzlich und mit Gewalt konnte sie ihre Reform durchsetzen; die Menschen wollte sie erziehen; ihre Schwächen mußte sie dulden, die Verschiedenheiten in der Aeußerung ihrer Frömmigkeit sogar billigen, weil sie in den Eigenthümlichkeiten der Menschen, ihrer sittlichen Gemeinschaften und ihrer äußern Verhältnisse zur Natur gegründet sind und daher nur dazu dienen das religiöse Leben tiefer in die Einzelheiten des sittlichen Lebens hineinzuarbeiten. So hat die Kirche zuerst Einzelne und Familien für sich gewonnen, dann Gemeinden gestiftet und über Völker und Staten sich verbreitet, welche doch nicht in allen ihren religiösen Gebräuchen mit einander übereinstimmen konnten. Ihre Uebereinstimmung im Glauben, in der Begeisterung für das Ideal der religiösen Gemeinschaft wird dadurch nicht beseitigt, sondern bleibt die Voraussetzung der kirchlichen Einheit. Für die Verfassung und Verwaltung des kirchlichen Gemeinwesen aber ist dies nicht genug. Sie würde fordern, daß eine Gliederung für die verschiedenen kirchlichen Geschäfte durchgeführt und unter eine centralisirende Leitung gebracht würde. Anfänge einer solchen Gliederung und einer solchen Centralisation haben sich gezeigt. Klerus und Laienschaft haben sich unterschieden und

gegliedert von unten bis zu einem Gipfel hinauf, wie Unterthanen und Obrigkeit im State; Kirchenordnungen und Symbole des gemeinschaftlichen Bekenntnisses sind in Uebung gekommen und weiter ausgebildet worden, welche für Gesetze der Kirche gelten sollten, wie die Gesetze des Stats im Volke. Daß es aber gelungen wäre hierdurch die einheitliche Verfassung und Verwaltung der Kirche zur Ausführung zu bringen, würde man doch schwerlich behaupten können. In allen diesen Einrichtungen zeigt sich sehr deutlich, daß die kirchliche Verfassung nach der Analogie der politischen Verfassung sich gebildet hat. Nicht aus dem Wesen der Kirche hervorgegangen hat sie ihrer Absicht nicht in allen Stücken entsprechend sich bilden können. Sie hat sich der Nothwendigkeit gefügt von andern Ordnungen des Lebens Hülfe zu suchen und indem sie sich derselben anbequemen mußte, ist sie in ihre Spaltungen gezogen worden. Katholische Einheit zu suchen liegt in ihrem Wesen; daß sie aber zu ihr in irgend einer Zeit gelangt wäre, würde ein eitles Vorgeben sein. Bei ihr fallen die Mängel der Verfassung am meisten in das Auge, weil sie am meisten das Ideal gesellschaftlicher Einigkeit zu verwirklichen strebt; wir werden uns aber nicht darüber wundern können, daß die Kirche noch weiter hinter ihrem Ideal zurückbleibt als der Stat; denn nicht allein ist sie jünger, sondern ihr Ideal ist auch höher und schwieriger zu erreichen.

In ihrer Entstehung können wir der Kirche Einigkeit in ihren Bestrebungen zuschreiben, aber nur als eine unentwickelte Einheit, welche im Sinne des Kirchenhauptes liegt; es ist die eine begeisternde Idee der Kirchenstiftung, was diese ursprüngliche Kircheneinheit vertritt. So wie aber diese Idee sich verbreitet und zur Ausführung gebracht wird, ergeben sich auch Unterschiede in der Ausführung und Absonderungen in der Verbreitung und es ist nur der lockere Verband unter den Gliedern der Kirche, was diese Unterschiede nicht sogleich zu Spaltungen sich steigern läßt. Die begeisternde Idee hielt die Glieder zusammen, ist aber früher nicht stärker als später; in den Spaltungen erweist sie sich nur in einer andern Art, solange der Kampf geführt wird um zum Frieden zu gelangen; erst wenn die Spaltung für unheilbar gehalten würde,

müßte darin ein Zeichen ihrer Abspannung erblickt werden. Dem allgemeinen Gesetze der Entwicklung hat auch die Geschichte der Kirche sich nicht entziehen können. Von der Einheit eines Zweckes ausgehend tritt sie in die Vielheit der Mittel ein, welche wieder in die Einheit des Zweckes zusammenlaufen sollen. Die Kirche hält dabei nur den Gedanken des Zwecks fester als andere Gesellschaftsordnungen, weil sie vom religiösen Glauben ausgeht, welcher in Gott den sichern Herscher über alle ihre Geschicke sieht. Dies weist auf das unsichtbare Haupt der kirchlichen Einheit hin, läßt aber auch erkennen, daß es von keinem sichtbaren Haupte und von keiner Verfassung der sichtbaren Kirche vertreten werde kann. Der religiöse Sinn, welcher den Verheißungen des Christenthums sich anschließt, vertraut darauf, daß Gott der Kirche alle Gaben verliehen hat, welche zum Heil führen, und sie zur rechten Zeit wecken wird, er sucht auch die Wirkungen dieser Gaben in der Geschichte der sichtbaren Kirche auf; er kann sie aber nicht beschränken auf irgend ein Glied dieser Kirche, welches ihm diese Gaben vermitteln müßte. Die Geschichte läßt uns die Kirche nur in Spaltungen erkennen, welche zu ihrer Gliederung dienen; der Gedanke ihrer Centralisation hat darüber nicht aufgegeben werden können, aber er ist ein Gedanke geblieben. Die Stellung der Glieder zum Ganzen der Kirche läßt zwei Fälle zu, wenn man dies nicht anerkennen will. Entweder kann ein Glied für das Centralorgan sich erklären oder die einzelnen Glieder können für sich ihre kirchliche Organisation betreiben ohne um die andern sich zu kümmern. Das erstere ist eine hierarchische Anmaßung, das andere die Quelle des Separatismus sei es der Landeskirchen, sei es der Confessionsverwandtschaften; beides widerstreitet den irenischen Bestrebungen der Religion, welche die ganze Menschheit in einem Glauben zu vereinigen sucht, jenes, weil es eine Herrschaft des einen Gliedes sucht, welcher die andern sich nicht unterwerfen können, dieses, weil es die kirchliche Verbindung des einen mit den andern Gliedern aufgiebt. Beide Irrthümer haben zu Parteiungen in der Kirche geführt; glücklicher Weise hat keiner von ihnen in der Geschichte der Kirche zur unbedingten Herrschaft kommen können; jede Partei in der Kirche hat sich noch immer theoretisch oder praktisch von ihnen losgesagt; in den kirchlichen Parteiungen aber sind auch beide Irrthümer theoretisch und praktisch gehegt worden und haben bewiesen, daß es in der sichtbaren Kirche an einer centralisirenden Autorität fehlt und mithin an einer Verfassung, welche das Ganze zu leiten vermöchte. Unter den Spaltungen der Kirche, welche durch ihre ganze bisherige Geschichte hindurchgehn, hat nun Macht und Ansehn derselben nicht ungestört wachsen können. Sie hat sich aber doch in ihren Gliedern

eine Verfassung zu geben versucht. Je mehr nun diese Glieder sich bewußt bleiben, daß sie nicht das Ganze der Kirche sind, um so williger werden sie auch eingestehn, daß ihre Verfassungen an Gebrechen leiden müssen. Nach der Analogie des Verhältnisses zwischen Obrigkeit und Unterthanen hat sich in allen einzelnen Kirchen das Verhältniß zwischen Klerus und Laien hergestellt als Grundlage ihrer Verfassungen; was aber oben gesagt worden, daß die Verfassungen aller Kirchen noch weniger als die Verfassungen der Staten ihrem Zwecke entsprechen, wird sich schwerlich leugnen lassen. Der Kirche liegt eine ähnliche Mannigfaltigkeit der Geschäfte ob wie dem Stat; die Einzelnen, die Familien, der öffentliche Verkehr, der Stat, Erziehung und Unterricht fordern ihre Ueberwachung; auch die auswärtigen Verhältnisse fehlen den einzelnen Kirchen nicht; wie der Stat ein eigenes Geschäft daraus sich macht die auswärtigen Angelegenheiten für den internationalen Verkehr zu ordnen, so sollten die einzelnen Kirchen einen regelmäßigen Verkehr unter einander unterhalten; sie werden nur durch die Heftigkeit ihrer Streitigkeiten daran verhindert. Wenn wir nun sehen, wie der Stat für diese Mannigfaltigkeit der Geschäfte eine Vertheilung der Arbeiten in verschiedenen Zweigen der Verwaltung hat eintreten lassen und seine Obrigkeit darnach sich gegliedert hat, so finden wir dagegen den Klerus viel weniger gegliedert. Seine Unter- und Ueberordnungen zeigen doch nur einen Zweig in verschiedenen Abstufungen; daran schließt sich alsdann auch wohl noch einige Vertheilung der Geschäfte an; sie geht aber mehr vom State als von der Kirche aus und findet sich stärker nur da ausgebildet, wo mit der Kirche hierarchische Bestrebungen sich verbunden haben. Die mangelhafte Gliederung, des Klerus wird nun auch darauf aufmerksam machen müssen, daß die Grundlage aller kirchlichen Gliederung, der Gegensatz zwischen Klerus und Laien, doch nur einen schwachen Unterschied bietet. Die Lehre von der unmittelbar von Gott ausgehenden Einsetzung des Klerus in sein kirchliches Amt haben wir schon als hierarchisch verwerfen müssen (288 Anm.); wenn die ununterbrochene Succession der Kirchenämter ohne Mitbetheiligung der Laienmacht behauptet worden ist, so steht dies nicht in Uebereinstimmung mit der Geschichte der Kirche und wenn darauf auch in abgesonderten Kirchen die ausschließliche Befugniß des Klerus zur Verwaltung des geistlichen Amts zu gründen versucht worden ist, so heißt dies die Uebel des Separatismus durch die Uebel der Hierarchie häufen. In der Wirklichkeit steht das Verhältniß anders. Die Berufung zum geistlichen Amte liegt nicht allein in den Händen der Kirchengewalt; um seine Autorität zu erfüllen gehört die Zustimmung der Laien dazu, welche ihm die Autorität

in der Leitung von Gewissenssachen einräumen; so ist es von jeher gewesen; die religiöse Autorität muß erworben werden und die Laien, welche sie einräumen, stehen daher nicht in einem solchen Gegensatze gegen den Clerus, daß sie nur als passive Glieder in der Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten betrachtet werden dürften. Von der mittelbaren Berufung durch den Klerus hat man auch die unmittelbare durch Gott unterscheiden müssen, d. h. den persönlichen innern Beruf zum geistlichen Amte, und kein wahrhaft geistlicher Mann wird sich nehmen lassen, daß diese ihm noch eine ganz andere und viel wichtigere Autorität verleiht als das geistliche Amt, welches ihm übertragen worden ist. Das letztere verleiht ihm nur die Macht in gewohnter Sitte fortzuführen, was gebräuchlich ist, die erstere verleiht die Autorität, welche im Einzelnen und im Allgemeinen zur Besserung führt. Niemand, der große oder kleine Reformen im religiösen Leben hervorgerufen hat, ist dazu durch sein geistliches Amt berufen werden. Je mehr wir aber zugestehn müssen, daß die Verfassung der Kirche noch abhängig ist von weltlicher Macht, durch Spaltungen zerrüttet, nur in einer unvollkommenen Gliederung ihrer Geschäfte, um so mehr haben wir uns auch umzusehn nach der reformatorischen Autorität, welche kein Kirchenamt verleihen kann, sondern in der persönlichen Berufung liegt. Durch die Geschichte der Kirche gehen denn auch solche reformatorische Bewegungen hindurch; sie sollen Abhülfe schaffen den Bedürfnissen der ganzen kirchlichen Gemeinschaft und werden daher auch nicht ausgehen können vom Klerus allein, welcher zu ihnen nur befähigt ist, sofern er die Bedürfnisse der Laienschaft kennt, am wenigsten aber werden sie genügen können, wenn sie nur im Sinn einer besondern kirchlichen Gemeinschaft unternommen werden. Je mehr eine besondere Kirche sich in sich abschließt, um so weniger ist sie geeignet den Sinn des allgemeinen Strebens nach kirchlicher Gemeinschaft auszudrücken; je stärker sie den Gegensatz zwischen Klerus und Laien anspannt, um so weniger ist sie fähig die Einheit der Kirche zu vertreten.

290. Das Ideal der Kirche wird von der sichtbaren Kirche nur in weitester Ferne erreicht und gerechtfertigt. Man könnte es für einen frommen Wunsch halten. In ähnlicher Weise jedoch wie das Ideal des Stats (271) haben wir es festzuhalten als Maßstab für die Beurtheilung des Bestehenden und als Ziel unserer praktischen Bestrebungen. Seine Verwirklichung können wir nur von Gott erwarten, aber jeder hat für dasselbe das Seine zu leisten nach dem Maße seiner Gaben und der Empfänglichkeit der Andern für seine Leistungen. Dies schließt

die Passivität der Glieder aus. An der Herstellung der idealen Kirche soll sich jeder nach seinem Gewissen betheiligen. Der Gewissensrath kann das Gewissen nur wecken und hierzu hat jeder in seinem Kreise die Verpflichtung; um so besser wird er es können, je genauer ihm die Verhältnisse im Einzelnen bekannt sind. Eine allgemeine Weckung des religiösen Lebens wird nur wenig fruchten. Vom Besondern aus muß die kirchliche Gemeinschaft sich bilden, von da über das Allgemeine sich verbreiten und alle Anfänge, welche zur Herstellung des kirchlichen Gemeinwesens im wahren Glauben gemacht worden sind, sollen zur Fortführung desselben von den Einzelnen gepflegt werden. Zu ihnen gehört die Gliederung zwischen Klerus und Laien. Aber nur zum Verderben der Kirche könnte es ausschlagen, wenn sie von oben, nicht von unten aus entwickelt würde. Denn die öffentliche Autorität des Klerus kann nur gewonnen werden durch den Glauben, welchen er bei den Laien sich schafft, durch die Gaben, welche er zeigt zur Erweckung des Glaubens im öffentlichen Leben; die Religion hat ihren Grund nur im Glauben der Einzelnen; sie ist eine Sache des eigenthümlichen Bewußtseins. Ebenso müssen auch die Glieder des Klerus ihren Beruf in ihrem Gewissen von Gott empfangen; es sind eigenthümliche Gaben, deren sie sich bewußt werden müssen, wenn sie zur öffentlichen Wirksamkeit in der Kirche sich berufen fühlen sollen. Sie müssen zu Fertigkeiten ausgebildet werden um den Einzelnen zum Bewußtsein zu kommen. Die Glieder des Klerus bilden sich daher nur in derselben Weise aus, in welcher auch die Glieder anderer Berufsarten zum Bewußtsein ihrer persönlichen sittlichen Bestimmung kommen. Die Fertigkeiten, durch welche der geistliche Stand sich auszeichnen soll, beruhen auf drei Punkten. Von ihm wird gefordert, daß er die künstlerische Bildung besitze, welche ihn befähigt die Sitte der öffentlichen Gottesverehrung würdig zu vertreten. Durch wissenschaftliche Bildung soll er befähigt sein der Ueberlieferung des kirchlichen Bekenntnisses einen Ausdruck zu geben, welcher es mit der jedesmaligen Stufe des allgemeinen Bildungsstandes in Uebereinstimmung setzt. Endlich soll die praktische Bildung ihm beiwohnen, welche zur Verwaltung

der kirchlichen Angelegenheiten in ihrem Verkehr mit der Macht und den Rechten der Familien und der Völker befähigt. Diese drei Forderungen (vergl. 248 Anm.) schließen Bildung in allen Zweigen des sittlichen Lebens in sich, wie es nicht anders sein kann, weil das religiöse Leben das ganze sittliche Leben durchdringen soll und die religiöse Gemeinschaft in gleicher Weise ihren Einfluß bewahren muß. Es sind aber doch nur Fertigkeiten in der Handhabung weltlicher Mittel, was dem Klerus seinen Vorzug im kirchlichen Leben giebt. Wenn er sich auch berufen fühlen mag in seinem Amte und seinem ganzen Leben das Muster einer fleckenlosen Berufstreue zu geben, so darf er doch einen höhern Grad der Frömmigkeit oder der Heiligkeit des Lebens sich nicht anmaßen, weil er dasselbe Muster den Laien anmuthen muß. Daß die Fertigkeiten und Geschäfte des Klerus in nächster Beziehung zum religiösen Leben stehn, schließt nicht aus, daß ihre Uebung das Leben der Menschen in der Welt betrifft; denn das religiöse Leben sieht nicht von den Pflichten des weltlichen Lebens ab, sondern ermahnt zu ihnen und fügt ihnen nur das Bewußtsein hinzu, daß sie die sittliche Weltordnung, den Zweck der göttlichen Vorsehung, herzustellen bestimmt sind. Die Kirche im Sinn der höchsten Stufe des religiösen Lebens gegründet beabsichtigt nur dieses Bewußtsein über alle Völker und alle Stände zu verbreiten; die Verschiedenheit der Völker und der Stände hat sie bestehen lassen; sie fügt ihnen nur einen neuen Stand zu, welcher keinem besondern Volke und keinem der besondern Stände des politischen Lebens angehören soll um besser die religiöse Gemeinschaft aller Völker und Stände vertreten zu können. Dies gehört der Vertheilung der Arbeiten an und wie in ihr jeder seinen Beruf von Gott empfangen soll, so muß auch jeder seinen Beruf zum geistlichen Stande von Gott erwarten. Die Bestätigung in seinem Beruf hängt nicht allein von seinen Standesgenossen ab, welche zwar fähiger sein werden seine Leistungen zu beurtheilen als andere, aber doch nicht die ganze Kirche bilden. Der Klerus soll die Spaltungen besonderer Interessen unter den Menschen zu überwinden suchen; wenn er durch die besondern Interessen seines Standes eine neue Spaltung brächte,

so würde das gegen die Echtheit seines Berufs zeugen. Erst die Bestätigung der ganzen Kirche würde die volle Einsetzung in das geistliche Amt bringen und eine unbestrittene Autorität in der Leitung der kirchlichen Angelegenheiten in höhern wie in niedern Kreisen gewähren. Sie ist die unumgängliche Bedingung einer friedlichen Leitung des kirchlichen Gemeinwesens. Der Autorität des Klerus wird durch sie nichts vergeben; denn da sie eine schon bestehende unbestrittene Autorität ist, wird dem Klerus auch der vorherschende Einfluß auf die Bildung jeder neuen Autorität nicht bestritten werden. Die rechte Verfassung der Kirche hängt also von der Einigkeit der Kirche im Glauben ab nicht allein an das Bekenntniß, sondern auch an die Verwaltung des Gottesdienstes und des kirchlichen Gemeinwesens. Unter den gegenwärtigen Spaltungen ist eine solche Einigkeit nicht zu erwarten; aber nur in dem Maße können wir die Kirchenverfassung ihrem Zwecke entsprechend finden, in welchem sie das Streben zeigt zu ihr zu gelangen.

Der Gedanke an das Ideal der Kirche berechtigt uns nicht von der Theilnahme an ihren bestehenden mangelhaften Verhältnissen uns zurückzuziehen. Wir sollen sie als Anfänge zur Verwirklichung des Ideals ansehn, welche eine weitere Entwicklung von uns fordern. Auch daß unter diesen Anfängen Irrthümer und Ausartungen sich finden, entbindet uns nicht von der Pflicht ihnen unsere theoretische und nach Maßgabe unserer Kräfte auch praktische Theilnahme zu widmen. Dabei bleibt das Ideal der Kirche unversehrt. Es fordert die Einheit der Kirche, welche noch nicht sichtbar geworden ist. Praktisch aber müssen wir uns der sichtbaren Kirche anschließen, also einem Theil, da die Einheit der Kirche nicht hergestellt ist. Es wird dadurch zwar nicht ganz ausgeschlossen, daß wir auch andern Theilen eine praktische Theilnahme zuwenden können, dies wird aber doch nur in zufälligen, vorübergehenden Berührungen der Grenzgebiete geschehn können, wärend unsere bleibende Stellung in einer besondern kirchlichen Gemeinschaft sich findet, in welcher wir eine fortlaufende kirchliche Wirksamkeit zu suchen haben. Die Grenzgebiete dürfen dabei doch nicht vernachläßigt werden und sind auch praktisch nicht allein zu beachten um die Scheidung zu verfestigen, sondern auch um die Verbindung der zerstreuten Glieder zur Einheit der Kirche herzustellen. Hierin hat

uns immer der Gedanke an das Ideal der Kirche zu leiten. Vom Standpunkte derer, welche die Anhänglichkeit an die sichtbare Kirche in ihren Spaltungen als unbedingtes Gesetz für das religiöse Leben fordern, ist dies als kirchliche Lauigkeit getadelt werden; aber der Eifer für die abgeschlossenen Grenzen der besondern Kirchen, welchen sie zum Maßstab der Frömmigkeit machen möchten, rückt ihnen das Ideal der kirchlichen Einigkeit außer Augen und würde sie im folgerichtigen Verfahren selbst daran hindern auf Verbesserung der kirchlichen Praxis auszugehn. Denn die sichtbare Kirche ist die bestehende Kirche und nur auf das Festhalten an der sichtbaren Kirche dringen würde heißen nur den Bestand der Kirche mit allen ihren Unvollkommenheiten, Irrungen und Spaltungen fordern. Zur kirchlichen Frömmigkeit genügt die praktische Anhänglichkeit an die bestehende Grundlage der kirchlichen Gemeinschaft, in welcher wir unsere Wurzel haben; von Geburt, durch Erziehung und durch unsere öffentliche Stellung ist sie uns gegeben, unter dem Walten der göttlichen Vorsehung, wie wir überzeugt sind; nicht leichtsinnig sollen wir diese Grundlage aufgeben; wir haben Gott zu danken, wenn unser Gewissen gegen diese Grundlage nichts einzuwenden hat; aber auf ihr stehen zu bleiben und nichts Besseres zu suchen, das ist gegen das Gewissen und mit unserm Gewissen haben wir es in allen religiösen Angelegenheiten zu thun; selbst die angestammte Gemeinschaft mit unsern Glaubensgenossen würden wir nicht festhalten können in unserer kirchlichen Wirksamkeit, wenn wir uns davon überzeugen müßten, daß sie in einem unlösbaren Widerspruch mit dem Ideal der Kirche stände. Das ist der Fall gewesen bei allen denen, welche von ihren bisherigen Glaubensgenossen sich lossagen mußten und den Streit in der Kirche nicht meiden konnten, weil sie einen Frieden in ihr auf besserer Grundlage suchten. Eine unbedingte Autorität können wir daher der sichtbaren Kirche und ihren Obern nicht beilegen; sie kommt nur dem Gewissen zu. Das Gewissen aber streubt sich auch nicht gegen die Autorität der bestehenden Kirche; das Bestehende ist die Grundlage jeder praktischen Wirksamkeit; sein Rath soll unsere Entschlüsse leiten und die, welche es am besten kennen und seine Tragweite für weitere Entwicklungen am richtigsten zu beurtheilen wissen, werden von dem gewissenhaft Ueberlegenden gern gehört werden. Die Voraussetzung, auf welcher der gewissenhafte Gehorsam gegen den Klerus der bestehenden Kirche beruht, geht von der Ueberzeugung aus, daß bei ihm der beste Rath für das religiöse Gemeinwesen zu finden sei. Sie hat ihren Grund in den drei Fertigkeiten, welche wir für den Klerus gefordert haben Seine künstlerische Bildung soll er zeigen in der Leitung des öffentlichen Gottesdienstes. Zu der Ordnung desselben hat die Kirche von je-

her nach einem Cyklus ihrer religiösen Feste, nach einem allgemeinen normalen Ausdruck der gemeinschaftlichen Gottesverehrung gestrebt. Das überschwengliche Gefühl des Gottvertrauens, der Andacht, welche das ganze Leben Gott weiht, verstattet aber nur einen symbolischen Ausdruck, eine skizzenhafte Andeutung (247 Anm.) und die allgemeine Norm, welche die Kirche im Anschluß an ihre positiven Ueberlieferungen für den öffentlichen Gottesdienst entwirft, wird nur in noch skizzenhaftern Andeutungen dem religiösen Gefühle Genüge leisten können, weil sie die persönlichen Erregungen des Gemüths nicht berücksichtigen kann. Daher ist für den Cultus die Gefahr vorhanden, daß er in Förmlichkeiten sich verliert, welche keinen Anklang bei der Gemeinde finden. Diese Gefahr wird noch größer, wenn man in ängstlichem Anschluß an die überlieferte Formel den Umbildungen nicht nachgeht, welche der Ausdruck des Gefühls im Fortgange der Zeiten gebieterisch fordert. Wie alles, was in die Erscheinung tritt, hat auch der öffentliche Gottesdienst den Bedingungen der Zeit sich zu fügen und muß in seinen künstlerischen Formen den Fortschritten des Geschmacks folgen, die in den Umwandlungen der Sitten und der Sprache sich zu erkennen geben. Die Aufgabe des Klerus ist es nun die allgemeinen Normen des öffentlichen Gottesdienstes den Gefahren, welche in ihnen liegen, zu entziehen und ihren Mängeln nach seinen Kräften Abhülfe zu bringen. Die allgemeine Formel hat er durch seine Persönlichkeit zu beleben, die Skizze, welche sie giebt, fordert weitere Entwicklung, Einführung in die Bedürfnisse der Zeit, in das gegenwärtige Leben der Gemeinde. Wenn der Klerus die allgemeinen Angelegenheiten der Kirche leiten soll, so muß er hierzu die Vermittlung abgeben und die künstlerischen Mittel in Anwendung setzen, welche die Gemüther der Menschen erregen und befriedigen. Mit dem eigenthümlichen steht aber auch das allgemeingültige Bewußtsein in engster Verbindung. Die wissenschaftliche Bildung ist dem Klerus nicht weniger nöthig als die künstlerische. Dies ist auch immer anerkannt worden und es ist ein eigenthümlicher Vorzug der Religionen, welche über den nationalen Standpunkt hinausgegangen sind, daß sie dem Glauben eine wissenschaftliche Begründung des Glaubens zur Seite gesetzt haben (248 Anm.). Die theologische Gelehrsamkeit, welche schon a. a. O. besprochen worden ist, gehört zu den unentbehrlichen Bildungsmitteln des Klerus; sie wird für ein besonderes Berufsfach ausgebildet; wenn sie aber auf wissenschaftlichen Werth Anspruch macht, wird sie nicht unterlassen dürfen mit allen Zweigen der Wissenschaft sich in Verkehr zu erhalten; denn die Fächer der Wissenschaft sollen alle zur Bildung der wissenschaftlichen Meinung beitragen und haben sich unter einander zu verständigen, die Theologie aber kann am we-

nigsten hiervon sich lossagen, da es im Beruf des Klerus liegt alle Arten der Meinungen an den religiösen Glauben heranzuziehn, sie zu berichtigen, wo sie dem Glauben Eintrag thun, sie für den Glauben zu benutzen, wo sie ihn bestätigen und weitere Kreise für die Wirksamkeit auf die Gemüther der Menschen eröffnen. Dies giebt nun freilich sehr weit gehende Forderungen an die wissenschaftliche Bildung des Klerus ab; die Bequemlichkeit der gewöhnlichen Uebung dürfte ihnen Grenzen zu setzen geneigt sein. Doch würde man ihr schwerlich Gehör geben, wenn sie nicht einen Vorwand fände in dem heiligen Ansehn der überlieferten Dogmen. Dieses Ansehn zu schmälern verbietet uns das positive Wesen des kirchlichen Glaubens; aber eine Schmälerung desselben wird auch nicht darin zu suchen sein, wenn man es vom Aberglauben frei macht. Aberglaube würde an ihm haften, wenn man mit der Formel des Dogmas, wie sie in den kirchlichen Bekenntnißschriften niedergelegt ist, der theologischen Gelehrsamkeit Genüge geleistet zu haben glaubte und darauf sich beschränkte das Verständniß dieser Formel zu suchen in dem Sinne der Theologen, welche das Bekenntniß festgestellt hätten; denn dies würde den Fortschritt vom Glauben zum Wissen nur hindern, welchen die Religion fordert. Vergebens eifert man gegen die Fortschritte der Wissenschaft, gegen die Modernisirung der Theologie; sie hat gleichen Schritt mit den andern Wissenschaften zu halten und nur zu verhüten, daß nicht irrige Meinungen und einseitige Richtungen anderer Fächer den fruchtbaren Verkehr der Wissenschaft mit der Religion verkümmern. Die Substanz des Glaubens bleibt, aber sein Verständniß soll im Fortschreiten erhalten werden und sein Verhältniß zu den wechselnden Formen des vernünftigen Lebens muß in wechselnden Formen sich äußern. Dem Cyklus der öffentlichen Gottesverehrung, welche in künstlerischen Symbolen sich darstellt, treten andere wissenschaftliche, dogmatische Symbole zur Seite; das Verständniß jener sollen diese eröffnen, sie haben mit jenen gemein, daß sie Skizzen sind, welche in kurzen Umrissen das Wesentlichste des Glauben ausdrücken wollen, ausdrücken in der Sprache, soweit der persönliche Glaube in Zeichen des allgemeingültigen Bewußtseins sich ausdrücken läßt. Darin liegt schon der beschränkte Werth und die Wandelbarkeit der symbolischen Bekenntnisse. Man kann das Bekenntniß seines Glaubens in Worte fassen; in jedes Munde aber werden sie eine andere Bedeutung haben; nur eine ungefäre Gleichartigkeit des Glaubens wird sich aus der Gleichartigkeit des Bekenntnisses ergeben; wollte man das Bekenntniß fixiren, so müßte man die Sprache fixiren; man ist dazu gekommen eine allgemeine Kirchensprache einzuführen, weil man Gleichartigkeit des Bekenntnisses forderte; man hat aber dadurch dem Glauben nur dem

Volke entfremdet Wenn man die Geschichte der Symbole verfolgt, findet man, daß sie in fortschreitendem Maße darauf ausgewesen ist an die Stelle unbestimmterer bestimmtere Formeln zu setzen; für die technische Ausbildung des kirchlichen Sprachgebrauchs war dies ein Bedürfniß; Unsicherheiten und Irrungen in der Lehrweise sollten dadurch entfernt werden. Doch dachte man niemals daran das Ganze der Lehren, deren der Klerus zu seiner wissenschaftlichen Bildung bedarf, in den symbolischen Bekenntnissen auszusprechen; sie blieben Skizzen der Hauptpunkte, welche für die weitere Entwicklung der Lehrform als sichere Grundlage dienen sollten; davon ist der Beweis, daß neben ihnen die Dogmatik immer weiter fortarbeitete. Von ihr haben die wissenschaftlichen Symbole ihre weitere Fortbildung erhalten und die Theologie wird von der Pflicht nicht entbunden werden können sie beständig zu betreiben oder ihr vorzuarbeiten. Die Stockung in der weitern Entwicklung der Bekenntnisse bezeichnet eine Stockung in der theologischen Arbeit. Sie hat ihren Grund in zwei kirchlichen Uebeln, welche die wissenschaftliche Bildung des Klerus nicht zu überwinden gewußt hat; das eine liegt in der Spaltung der Kirchen, das andere in der übermäßigen Anspannung des Unterschieds zwischen Klerus und Laien. Das erstere, soweit es uns hier berührt, fließt daraus, daß die Symbole nicht immer ihrem Zwecke entsprochen haben. Ursprünglich dazu bestimmt Unsicherheiten und Irrthümer in der Lehrweise zu beseitigen, die Uebereinstimmung und den Frieden in der Kirche zu sichern, haben sie auch Streit gebracht und über die Verschiedenheit der Symbole die kirchlichen Parteien zu dem Eifer verleitet ihren Verkehr unter einander abzubrechen. Das andere Uebel tritt ein, wenn der Klerus in der Ausbildung der Symbole weniger das Bedürfniß der ganzen Kirche als das Bedürfniß seines Standes bedenkt. Daraus gehen mit theologischer Gelehrsamkeit überladene Bekenntnißformeln hervor, welche den Stand der so eben herschenden theologischen Ueberzeugung ausdrücken und über die streitigen Punkte in ihr eine Entscheidung geben sollen, von den Laien dagegen kaum in ihren Einzelheiten, viel weniger in ihrem Zusammenhang verstanden werden können. Beide Uebel laufen auf Spaltungen hinaus, das eine auf Spaltung der Kirchen, das andere auf Spaltung unter den zusammengehörigen Gliedern der Kirchen. Wenn das eine eingetreten ist, soll wenigstens das zweite vermieden werden; dahin soll der Klerus arbeiten. Zweierlei ist hierzu nöthig; er darf den Werth weder der Bekenntnißformeln, noch der theologischen Gelehrsamkeit überschätzen. Die erstern sollen nur den wahren Gehalt des kirchlichen Glaubens bezeugen, soweit er in Worten für das allgemeingültige Bewußtsein zur Beruhigung der Gemüther sich ausdrücken

läßt und Klerus und Laien gemeinsam ist; die andere soll nicht alle für das sittliche Leben nöthige Wahrheit erschöpfen, sondern nur als eine Fachwissenschaft dem Berufe des Klerus dienen, das Fach mit dem Ganzen aller Wissenschaften verständigen und dadurch den wissenschaftlichen Verkehr des Klerus mit den Laien nach der jedesmaligen Bildungsstufe ermöglichen. Es gehört zu den nicht ungewöhnlichen Anmaßungen der Theologie, daß sie alles lehre, was dem sittlichen Leben Noth thue; sie fließt aus der frommen Beschränktheit, welche das Weltliche verachtet. In ihrem Sinn würde die kastenartige Absonderung des Klerus auch in seiner Erziehung und seinem Unterricht liegen.. Davor müssen die praktischen Fertigkeiten des Klerus bewahren. Sie bringen ihn mit den weltlichen Mächten in Verbindung, deren Hülfe in Anspruch genommen werden soll für die kirchlichen Zwecke. Die praktische Bildung des Klerus fordert seine Einsicht in alle Zweige des weltlichen Lebens. Die Anforderungen der Familien und der Staten an die Kirche werden weder durch die öffentliche Gottesverehrung noch durch die theologischen Dogmen befriedigt; sie bringen darauf, daß ihren Bedürfnissen Genüge geschehe nach dem Wechsel der Zeiten. Die Kirche kann nicht umhin diesen Forderungen Gehör zu geben, muß aber auch bedenken, wie weit sie hierin gehen kann ohne ihren Zwecken Abbruch zu thun und in die Parteiungen des weltlichen Lebens gezogen zu werden. Wenn der Klerus hierin die Angelegenheiten der Kirche zu vertreten hat, so wird auch seine wissenschaftliche Bildung auf alle Zweige des sittlichen Lebens sich erstrecken müssen, weil das praktische Leben alle Elemente der wissenschaftlichen Forschung in der wissenschaftlichen Meinung zur Anwendung bringen soll.

291. Mit der Betrachtung der kirchlichen Gemeinschaft unter den Menschen haben wir die äußersten Grenzen dessen erreicht, was unserer Erfahrung über die sittliche Gesellschaftsordnung offen steht. Die Religion, welche die Kirche gestiftet hat, weist uns auf das künftige Leben hin, welches die noch ungelösten Räthsel der gegenwärtigen sittlichen Verwicklungen zur Lösung bringen soll; sie weckt das Streben nach der Vereinigung aller Menschen in ihrem sittlichen Leben, nach dem Gemeingut aller, nach dem höchsten Gut; sie weiß, daß im irdischen Leben die Erfüllung des sittlichen Ideals uns nicht gestattet ist, weil es nur ein Bruchstück der sittlichen Weltordnung bieten kann, aber im Glauben hält sie die Verheißung

desselben fest. Im Bewußtsein wird das noch nicht Erschienene in einem noch unfertigen Bilde vorweggenommen, weil das gegenwärtige Bewußtsein mit der Zukunft schwanger geht und unbefriedigt von der Gegenwart den Willen zum Bessern erweckt. Das religiöse Bewußtsein hat dies mit dem philosophischen gemein. Darin liegt die nächste Verwandtschaft zwischen beiden. Beide richten das Bewußtsein auf das Ideal des sittlichen Leben. Die Religion betreibt dasselbe von der Seite des eigenthümlichen, was die Philosophie von der Seite des allgemeingültigen Bewußtseins. Jene vertritt die Tiefe des Gemüthslebens, diese die Tiefe des wissenschaftlichen Lebens (179 Anm.). Das Höchste, was das Bewußtsein fassen kann, Seligkeit und Weisheit, haben sie zur Absicht und alle Elemente des sittlichen Lebens wollen sie zusammenfassen (248). Ihre Streitigkeiten unter einander beruhen auf Misverständnissen, welche nur aus den Mängeln ihrer unreifen Entwicklung erklärt werden können (248 Anm.). In den Tiefen des Bewußtseins haben wir den vollständigsten Aufschluß über das Ganze des sittlichen Lebens, d. h. über das Gemeingut der sittlichen Weltordnung zu suchen, denn die Macht wendet sich zunächst dem Eigenthum, das Bewußtsein zunächst dem Gemeingut zu (233) und nur die Tiefen des Bewußtseins, welche weit vorausschauen lassen in die künftigen Dinge, können die Beweggründe aufdecken, welche die Individuen zu einem Reiche der Sittlichkeit vereinigen sollen. Darin aber unterscheiden sich Religion und Philosophie, daß diese die Tiefen des allgemeingültigen, jene des eigenthümlichen Bewußtseins zu eröffnen strebt. Durch ihre Sorge für das eigenthümliche Bewußtsein wird die Religion aufgefordert das persönliche Heil zu bedenken und in die besondersten Verhältnisse der sittlichen Weltordnung einzugehn, das ganze Leben der Personen, ihr Eigenthum, ihre Macht über die Natur heranzuziehn an den allgemeinen Zweck der ganzen sittlichen Gemeinschaft unter den Menschen, weil das eigenthümliche Bewußtsein in den Reflexen unter den Elementen des persönlichen Lebens sich bildet. Sie steht hierdurch der Erfahrung viel näher als die Philosophie, welche die Besonderheiten der Erscheinung zu erklären außer Stande ist.

Sie greift auf das Tiefste ein in die Beweggründe der einzelnen Menschen, welche sie alle in Liebe vereinigen möchte, damit sie in Eintracht an der sittlichen Weltordnung arbeiten. Daher gründet sie eine gesellschaftliche Ordnung, welche alle Menschen zu umfassen sucht. Die Philosophie dagegen wendet sich nur an das, was aller Vernunft gemein ist und jeder in sich selbst finden kann; sie bleibt ein einsames Geschäft (277). Wenn sie zur Mittheilung kommt, so will sie nur belehren; nur die Religion kann sie auffordern in die persönlichen Verhältnisse der Einzelnen einzugehn und ihren Bedürfnissen, ihrer Fassungskraft sich anzubequemen. Dies giebt Anwendungen der Philosophie ab, aber nicht die reine Philosophie. Der Hülfe solcher Anwendungen bedarf auch die kirchliche Lehrweise; denn sie entwickelt sich nur in der Verständigung über die positiven Grundlagen der Religion, welche die allgemeinen Grundsätze des Verstandes zu Rathe ziehen muß. Die Religion kann sich nur mittheilen, indem sie an das allgemeingültige Bewußtsein der Menschen sich wendet; durch seine Vermittlung öffnen sich die Gemüther der Menschen. So ergänzen sich die Tiefen des Bewußtseins; sie wenden unsern Blick auf die tiefsten Beweggründe unseres sittlichen Lebens, welche das Ganze des Bewußtseins zusammenhalten möchten, lassen uns aber auch erkennen, daß sie jede für sich nur besondere Zweige der sittlichen Bildung abgeben. Vergleichen wir sie unter einander, so zeigt die Philosophie den Vorzug, daß sie eine sichere Wissenschaft gewährt; dieser Vorzug aber wird aufgewogen durch die Beschränkungen, welchen sie sich nicht entziehen kann, weil sie auf die Besonderheiten der Erscheinung in ihrem Streben nach reiner Wissenschaft einzugehn außer Stande ist. Dagegen behauptet die Religion ihren Vorzug darin, daß sie auf die empirischen Elemente unseres Bewußtseins nicht verzichtet und hierdurch einen viel größern Reichthum des sittlichen Lebens an sich zieht; alle Elemente des Bewußtsein in sich aufzunehmen ist sie bereit; die Theologie, welche sie ausbildet, will alle Fächer der Wissenschaft für sich gewinnen und in ihrem Sinn betrieben wissen; sie arbeitet auf die Entwicklung der allgemeinen wissenschaftlichen Meinung für das sittliche Leben hin. Hierauf be-

ruht die Popularität, welche die Meinungen des religiösen Lebens vor der Philosophie voraushaben. Sie werden aber auch eingestehn müssen, daß sie auf Glauben beruhn und nur Meinungen sind. Sie verweisen daher auf andere Zweige des sittlichen Lebens, welche die religiöse Bildung zwar in die kirchliche Gemeinschaft zu ziehen sucht, welche aber doch aus ihren eigenen Beweggründen heraus sich entwickeln müssen, ehe sie für das kirchliche Leben verwendet werden können. Philosophie und Religion bezeichnen nun die Höhepunkte, zu welchen das Bewußtsein sich hinaufzuschwingen sucht; aber nicht allein Bewußtsein soll das sittliche Leben suchen, sondern auch Macht über die Natur. Wir kommen auf den oft erörterten Satz zurück, daß die sittliche Cultur in verschiedenen Zweigen sich entwickeln muß, welche sich gegenseitig Hülfe leisten sollen und dadurch ein jeder seinen eigenen Werth beweisen. Die Geschichte der Religionen und der Kirche bestätigt ihn. Indem sie die Umbildung der Meinungen über das sittliche Leben im weitesten Ueberblick zeigt, läßt sie erkennen, daß alle Zweige des Bewußtseins und der Macht der Religion Dienste geleistet und von ihr Dienste empfangen haben.

Die, welche nur in der Entwicklung des Bewußtseins die Aufgabe des sittlichen Lebens sehen, werden in consequenter Folgerung dahin geführt, das höchste Gut entweder in der Philosophie oder in der Religion oder in der Vereinigung beider zu suchen. Die Widerlegung ihrer nach verschiedenen Seiten auseinander laufenden Ansicht liegt im Allgemeinen darin, daß nicht die Entwicklung des Bewußtseins allein, sondern die Herstellung der sittlichen Weltordnung in allen Zweigen des sittlichen Lebens das höchste Gut ist. Doch nicht allein im Allgemeinen will man dies bewiesen sehn, sondern auch im Besondern, weil die dagegen streitenden Vorurtheile in verschiedene Richtungen sich zerstreut haben. Der Beweis dafür, daß die Philosophie nicht das höchste Gut sei, liegt in der Widerlegung der absoluten Philosophie. Ihr aber hat sich die absolute Religion zur Seite gestellt, die Behauptung, daß nur eins Noth thäte, das fromme Gemüth, das gute Herz, die volle Liebe, der wahre und feste Glaube. Die vielen Ausdrücke, welche für die eine Sache gebraucht werden, lassen vermuthen, daß die Sache, welche man allein fordern zu müssen glaubt, doch gar nicht

so einfach ist, wie es scheinen möchte. Der Glaube ist zu einem mystischen Worte geworden. Wie fest er auch sein möge, er bezeichnet doch nur eine persönliche Ueberzeugung, deren Unerschütterlichkeit man in sich fühlt. Daß eine solche Ueberzeugung eine Meinung ist, darin liegt die Widerlegung der Ansicht, welche die Religion für das absolute Gut ausgeben möchte. Der religiöse Glaube hat sich eingestehn müssen, daß ihm seine Erfüllung fehle, die Anschauung Gottes. Auf sie streben Philosophie und Religion hin; der Glaube soll zum Wissen erhoben werden; darin vereinigen sich beide und darauf beruht die Ansicht, daß die Vereinigung der Philosophie und der Religion das höchste Gut wäre. Ihre Geschichte belehrt uns aber, daß diese Vereinigung sehr schwer zu erreichen sein muß; denn bei weitem mehr weiß sie von ihrem Streit als von ihrem Frieden zu berichten. Ueber den Grund dieser Schwierigkeiten belehrt uns das philosophische Nachdenken über das Wesen beider. Die Philosophie betreibt ein rein wissenschaftliches Geschäft, welches zwar die Einheit aller Wissenschaften vertreten soll und daher auch mit der Theologie zu thun bekommt, welches aber doch in der Vertheilung der Arbeiten nur wenigen zufallen kann; die Religion dagegen soll eine Sache für alle sein; darauf beruht die populäre Haltung der Gedanken, welche sie in ihren Kreis zieht. Sie ist hierdurch bemüht der Vertheilung der Arbeiten sich zu entziehn; wir haben daher die Religion den Werken der Muße zurechnen müssen (236 Anm.). In der kirchlichen Organisation jedoch, welche sie anstrebt, muß sie mit allen Arten der Arbeit sich zu thun machen um die gesellschaftliche Verbindung aller Menschen zur Betreibung des höchsten Guts leiten zu können und dabei fallen denn auch nicht allein die theoretischen, sondern auch die praktischen Arbeiten in ihren Gesichtskreis. Sie darf sich nicht scheuen auch die Meinungen in ihren Glauben aufzunehmen, welche die anbildende Thätigkeit für ihre Werke nicht entbehren kann, weil sie Macht suchen muß zur Herstellung ihrer Herrschaft über die Gemüther der Menschen. Dies hält sie entfernt von den Arbeiten der Wissenschaft und der Philosophie, welche den Vorausnahmen der praktischen Meinung keinen Einfluß auf sich gestatten können. Dies macht sie aber auch fähig ein Bindemittel abzugeben zwischen der einseitigen Theorie und der einseitigen Praxis. Die Schwierigkeiten, welche sich der Vereinigung der Philosophie und der Religion entgegensetzen, beruhen nun darauf, daß jene den Voraussetzungen der praktischen Meinung nicht folgen kann, vielmehr den Zweifel an allen solchen Voraussetzungen nährt um in Betreibung ihres Geschäfts zum reinen Wissen zu gelangen, diese dagegen dem Glauben sich hingiebt, daß auch die Voraussetzungen des praktischen Lebens, obgleich sie wissenschaftlich nicht

begründet werden können, doch wohlbegründet sind, weil sie unter der Leitung der göttlichen Vorsehung stehen. Die Philosophie denkt an ihre Reinigung von Vorurtheilen; die Religion vertraut ihnen in der Ueberzeugung, daß nicht alle Vorurtheile falsch sind oder nicht alles an ihnen falsch, daß der Fortgang der Zeiten sie prüfen und die Verwirrungen lösen wird, denen wir uns bei der gegenwärtigen Schwäche unserer Vernunft nicht entziehen können. An dieser Schwäche haben die Verwicklungen Antheil, welche aus den verschiedenen Richtungen unseres sittlichen Lebens fließen. Die Wissenschaft möchte sie lösen, indem sie nur einer dieser Richtungen sich hingiebt; aber die andern sind nicht weniger nöthig; davon überzeugen uns die Fächer der praktischen Wissenschaft. Zu ihnen gehört auch die Theologie. Sie will die Gefühle des religiösen Gemüths zum allgemeingültigen Verständniß bringen; sie will auch dem praktischen Leben dienen, indem sie der kirchlichen Wirksamkeit sich zur Seite stellt. Die Religion, welche der Theologie und der Kirche zu Grunde liegt, ist gleich der Philosophie zwar nur eine besondere Richtung in der Entwicklung des Bewußtseins, den Entwicklungen der Macht steht sie aber näher als diese, weil sie die Kirche gründet. Dadurch bezweckt sie das Größte, was das sittliche Leben will und das irdische Leben in der sichtbaren Kirche nur beginnen kann. Dies bewährt sich auch schon im gegenwärtigen Leben nach zwei Seiten zu. Das eine ist, daß sie den größten Kreis der Gemeinschaft, die Vereinigung aller Menschen zu einer gesellschaftlichen Verbindung herzustellen, das andere, daß sie alle Richtungen des sittlichen Lebens für diese Gemeinschaft zu vereinigen sucht. Hierin ist sie der Philosophie überlegen. Diese Ueberlegenheit zeigt sich auch darin, daß sie die Philosophie wie alle andern Zweige des sittlichen Lebens an sich zu ziehen sucht. Nur wenn die Philosophie diesem Zuge folgt, werden die Schwierigkeiten, welche der Vereinigung der Philosophie und der Religion sich entgegensetzen, sich beseitigen lassen. Dazu gehört aber, daß die Philosophie auch an die übrigen Zweige der sittlichen Cultur sich anschließt und auf die Bedürfnisse des praktischen Lebens eingeht, welche von der Kirche vertreten werden. Dazu gehört nicht weniger, daß die Religion die übrigen Zweige der Cultur in ihrem von ihr unabhängigen Werthe zu achten weiß, in ihrer Freiheit walten läßt. Nur durch ihr Eingehn auf die neben ihnen bestehenden Culturelemente können sie zur Vereinigung gelangen und das Ganze des Bewußtseins vertreten. In der Entwicklung des sittlichen Lebens, in welcher wir begriffen sind, stellt es sich weder als reine Wissenschaft noch als reine Bewegung des religiösen Gemüths dar, sondern als wissenschaftliche Meinung. Von gleichem Gewichte ist der Fehler der absoluten Religion, wie der Fehler der

absoluten Philosophie; beide ausgleichen zu wollen durch unmittelbare Verbindung der Religion und der Philosophie würde nur zu dem Fehler führen, daß dem Bewußtsein für sich allein sittlicher Werth beigelegt würde; man würde dadurch nur zu einer ohnmächtigen Philosophie und Religion gelangen. Macht kann beiden nur zuwachsen, wenn sie mit den Quellen der Macht sich zu verständigen wissen; dazu gehört, daß sie den sittlichen Werth der Macht anerkennen. Ungleich weniger Aussicht zur Herrschaft zu gelangen hat die Philosophie als die Religion. Ihr mangelt die Organisation einer gesellschaftlichen Ordnung, durch welche sie Macht gewinnen könnte; der Streit der Philosophen erinnert daran; die Hoffnung, daß sie die Menge an sich ziehn könnte, würde eitel sein, weil sie den Meinungen, dem Glauben der Menge fern steht. Mit diesem Glauben verkehrt die Religion; viel leichter gelingt es ihr daher einen weitgreifenden Einfluß auf die Menge und durch ihn Macht zu gewinnen, indem sie die Moral des Volkes ausbildet; hierauf beruht es, daß sie zu Anfängen ihrer selbständigen kirchlichen Organisation gelangt ist, nachdem sie die Stufe der Nationalreligion überschritten und den Sinn gefaßt hat, welcher nach einer Vereinigung aller Menschen im Glauben an das höchste Gut strebt. Um ihren Einfluß zu behaupten muß sie sich aber auch herunterlassen zu den Interessen des gemeinen Lebens und ihren Werth schätzen lernen. Die Religion hat das Höchste im Sinn, die sittliche Gemeinschaft unter allen Menschen, die Vertretung, die Vereinigung aller Zweige der Cultur; wenn sie aber im Sinne der absoluten Religion darauf ausgeht den Werth aller Culturelemente sich zu zurechnen, jede Art des Bewußtseins von sich abhängig zu machen und jede Macht sich zu unterwerfen, dann kommt sie zu dem verhaßtesten geistlichen Hochmuth und strebt eine Tyrannei an, gegen welche alle Culturelemente sich empören müssen.

292. Nachdem wir den äußersten Punkt erreicht haben, in welchem in der Geschichte der menschlichen Bildung das Streben nach Vereinigung aller Culturelemente und aller Menschen sich uns offenbart, sind wir zum Ende unserer encyklopädischen Uebersicht über die moralischen Wissenschaften gelangt. Es bleibt uns nur noch übrig in einem Ueberblick den Zusammenhang unserer Untersuchungen kenntlich zu machen. Die Philosophie beginnt mit der allgemeinen Wissenschaftslehre und endet mit der Moral. Jene zeigt uns, wonach wir in der Wissenschaft zu streben haben, diese, welche Mittel wir anzuwen-

den haben auf dem Wege zur Erreichung unseres Ziels; wir haben es in beiden mit dem Ideal der Vernunft zu thun, welches Anfang und Ende aller vernünftigen Bestrebungen ist. In der Mitte zwischen beiden liegt die Physik, welche uns zeigen soll, wie die Naturprocesse die Anfangspunkte für unser vernünftiges Leben darbieten. Wir sehen zuerst auf Anfang und Ende der Philosophie; aus ihnen wird auch die Bedeutung der Mittel erhellen. Dem wissenschaftlichen Leben angehörig, aber aus der Mitte des ganzen vernünftigen Lebens hervorgehend sieht sich die Philosophie, verwirrt durch die Menge der Meinungen, nach einem sichern Haltpunkt für ihr freies Denken um. Sie kann ihn nur finden in dem bewegenden Princip, welches alle ihre Forschungen belebt, in der Forderung der theoretischen Vernunft, dem Ideale des vollkommenen Wissens. Zur Ausführung dieses Ideals soll geschritten werden; die Mittel aber dazu, welche die Anknüpfungspunkte des wissenschaftlichen Forschens, die Erscheinungen, darbieten, sind nicht im genügenden Maße vorhanden; man muß den Objecten der Forschung, dem Ich und der Außenwelt, ihre Geheimnisse zu entlocken suchen; die in ihnen verborgenen Kräfte sollen sie in der Erscheinung offenbaren. Damit sind wir an die Versuche des praktischen Lebens verwiesen und an die Forderung der theoretischen schließt sich die Forderung der praktischen Vernunft an. Das Ideal der theoretischen Vernunft bietet nur den sichern Haltpunkt für das wissenschafliche Leben; wenn wir zur Ausführung desselben kommen, müssen wir in die sittliche Weltordnung eingreifen und alles in ihr so herzustellen suchen, daß in ihr auch das wissenschaftliche Leben seine gesicherte und geförderte Stellung finde. Das theoretische Ideal der Vernunft ist nicht das ganze Ideal der Vernunft; nur in der Entwicklung aller Kräfte der Welt zu gemeinsamer Vollendung kann die Vernunft das sehen, was sie als die Bestimmung aller Dinge will. Dieses ganze Ideal der Vernunft eröffnet uns erst der Einblick in die Ethik. Er zerstreut aber auch unsere Gedanken, weil im sittlichen Leben sehr viel uns obliegt und bewußter oder unbewußter Weise viele Ideale uns beschäftigen. Der philosophischen Moral kommt

es zu die Erkenntniß zu wecken, daß sie alle im Ideale des höchsten Guts sich vereinigen, welches das wissenschaftliche Ideal in sich schließt. Damit hat die Philosophie ihren Kreislauf vollendet. Von einem besondern Ideale ausgehend gelangt sie zu der Erkenntniß, daß es zu seiner Verwirklichung viele andere Ideale an sich ziehen und durch sie ihr Ideal erfüllen soll. In der Mitte aber zwischen den philosophischen Untersuchungen über das wissenschaftliche und die sittlichen Ideale liegt die Frage, was die Zerstreuung der letztern fordere. Sie verweist uns auf die natürlichen Bedingungen des sittlichen Lebens, von welchen die Physik handelt. Das Ideal der Vernunft gelangt zur Wirklichkeit nur durch seine Einführung in die Erscheinungswelt. Diese kommt uns zum Bewußtsein nur in einer Mannigfaltigkeit von Naturprocessen; sie zum Ausgangspunkte für ihr freies Denken und Handeln nehmend muß die Vernunft sich zerstreuen um allmälig zur Sammlung zu kommen. Die Atome der Welt haben von Natur ihre Anlagen und ihre Triebe ein jedes für sich und sind von der allgemeinen Natur in Wechselwirkung mit einander verbunden; daraus gehen die Naturprocesse hervor; die unwillkürlichen Regungen der natürlichen Triebe unterhalten sie beständig und bringen die Atome in wechselnde Verhältnisse und in die mannigfaltigsten Beziehungen zu einander. Aber ihre Wechselwirkung fesselt sie auch; die allgemeine Natur muß ihnen erst die günstigen Verhältnisse bereiten, in welchen sie zur Freiheit ihres Lebens sich erheben können. Wenn sie hierzu unter der Macht der Naturtriebe gelangt sind, dann erst eröffnet sich ihnen die Bahn des sittlichen Lebens; die Natur hat sie dahin gebracht ohne Kenntniß des Zwecks; sie aber haben viele Zwecke vor sich, weil sie viele Verhältnisse zu bewahren und zu bessern haben, wenn sie ihre mikrokosmische Anlage zur Entwicklung bringen wollen, denn durch sie werden sie nach allen Seiten zu an alle Mächte der Welt herangezogen. Ueber die Vielheit ihrer Zwecke sollen sie die Einheit ihres Zwecks, das höchste Gut, das Ideal der Vernunft, nicht vergessen; die verschiedenen Richtungen ihres freien Lebens sollen alle auf diesen letzten Zweck hinarbeiten. Daß sie in diesem Sinn zu verstehen

sind, hat die Ethik zu zeigen. In allen Zweigen ihres Lebens hat die Vernunft mit Idealen zu thun; aber erst der letzte Theil der Philosophie weist auf die Vereinigung aller ihrer Ideale hin; von ihr erwartet auch die Philosophie die Erfüllung des theoretischen Ideals, welches das Princip ihrer Forschungen ist.

Göttingen,
Druck der Dieterichschen Univ.-Buchdruckerei.
W. Fr. Kästner.

Göttingen,
Druck der Dieterichschen Univ.-Buchdruckerei.
W. Fr. Kästner.